

*Românii și  
Creștinătatea Răsăriteană  
(secolele XIV-XX)*

volum editat de  
PETRONEL ZAHARIUC

DOXOLOGIA  
2021

## Cuprins

<i>Introducere</i> .....	9
Ovidiu OLAR, Ovidiu CRISTEA, <i>Giochi di pazienza. Viața Sf. Nifon și istoria Țării Românești: un sfânt și un domn ideal</i> ...	11
Ștefan S. GOROVEI, <i>Un „dosar” definitiv închis: Ohrida și istoria românească</i> .....	67
Emil DRAGNEV, <i>Ohrida, Moldova și Rusia Moscovită, noile contexte ale legăturilor artistice după căderea Constantinopolului</i> .....	113
Liviu PILAT, <i>Vizita patriarhului Ioasaf al II-lea în Moldova (1560). Context politic și acțiuni diplomatice</i> .....	157
Maria Magdalena SZÉKELY, <i>Semnificația unor danii moldovenești la Locurile Sfinte</i> .....	177
Lidia COTOVANU, <i>La dédicace controversée du monastère valaque de Potoc-Butoiul à Saint-Étienne des Météores (XVI<sup>e</sup>-XVII<sup>e</sup> siècles)</i> ....	191
Matei CAZACU, <i>Un negustor epirot ctitor în Oltenia: monahul Antonie de la Iezer (Vâlcea) și neamul Râmniceanu (secolele XVII-XIX)</i> .....	307
Gheorghe LAZĂR, <i>Doctorul Spirea și destinul ctitoriei sale bucureștene, metoh al mănăstirii Grigoriu (Muntele Athos)</i> .....	319
Mihai MÎRZA, <i>Începuturile Mănăstirii Sf. Proroc Samuel din Focșani: ctitorii, egumenii, formarea patrimoniului și închinările</i> .....	389
Mariana LAZĂR, <i>Pelerini români la Sfintele Locuri și actul lor ctitoricesc – hagi Stoian clucerul și soția sa, hagița Elina</i> .....	455
Cătălina CHELCU, <i>Date despre restaurarea mănăstirii Trei Ierarhi din Iași și a unora dintre bisericile de pe moșiile sale, la mijlocul secolului al XIX-lea</i> .....	473
Ciprian-Lucrețius SUCIU, Florin MARINESCU, <i>Duhovnici români la Athos: ieromonahul Dometie Trihenea, superior al chiliei „Sfântul Ipatie” și stareț al Sfintei Mănăstiri Zografu</i> .....	489
Daniel NIȚĂ-DANIELESCU, <i>The Importance of the Diata or Spiritual Testament written by Father Nifon Ionescu from the Romanian Skete of Prodromu on the Holy Mount Athos</i> .....	517

Ina CHIRILĂ, <i>Din preocupările istoriografice ale lui Gheorghe Ghibănescu: bisericile ieșene</i> .....	533
Mihai-Cristian AMĂRIUȚEI, Lidia COTOVANU, Ovidiu OLAR, <i>Documente românești din Biblioteca Lilly a Universității Indiana (SUA) referitoare la relațiile Țărilor Române cu mănăstirea Sf. Ecaterina de la Sinai (secolele XVII-XIX)</i> .....	543
Florin MARINESCU, <i>Relațiile între Țările Române și mănăstirile athonite: Marea Lavră și Esfigmenu. Arhivele românești ale acestor mănăstiri, Presentare preliminară</i> .....	581
Marius CHELCU, <i>Tătărași – locuire la marginea târgului, pe moșie mănăstirească</i> .....	591
Petronel ZAHARIUC, <i>„Pomelnicele Zografului”. Noi informații despre legăturile dintre Țările Române și mănăstirea Zograf de la Muntele Athos (începutul secolului XV – începutul secolului XIX)</i> ..	603
Chiriac RâmnicEANUL, <i>Despre mănăstirile de la Muntele Athos și din Țara Românească și despre „rugăciunea lui Iisus” (ediție de Petronel ZAHARIUC)</i> .....	657
<i>Abrevieri</i> .....	695

## Sommaire

<i>Introduction</i> .....	9
Ovidiu OLAR, Ovidiu CRISTEA, <i>Giochi di pazienza. La vie de Saint Niphone et l'histoire de la Valachie: un saint et un prince idéal</i> .....	11
Ștefan S. GOROVEI, <i>Un « dossier » fermé définitivement: Ohrid et l'histoire roumaine</i> .....	67
Emil DRAGNEV, <i>L'Ohrid, la Moldavie et la Russie Moscovite, les nouveaux contextes des relations artistiques après la chute de Constantinople</i> .....	113
Liviu PILAT, <i>La visite du patriarche Joasaph II en Moldavie (1560). Contexte politique et actions diplomatiques</i> .....	157
Maria Magdalena SZÉKELY, <i>La signification de quelques donations moldaves à la Terre Sainte</i> .....	177
Lidia COTOVANU, <i>La dédicace controversée du monastère valaque de Potoc-Butoiul à Saint-Étienne des Météores (XVI<sup>e</sup>-XVII<sup>e</sup> siècles)</i> ....	191
Matei CAZACU, <i>Un marchand épirote fondateur en Olténie: le frère Antonie de Iezer (Vâlcea) et la famille Râmniceanu (les XVII<sup>e</sup>-XIX<sup>e</sup> siècles)</i> .....	307
Gheorghe LAZĂR, <i>Le docteur Spirea et le destin de sa fondation de Bucarest, métoque du monastère de Grégoriou (le Mont Athos)</i> .....	319
Mihai MÎRZA, <i>Les débuts du Monastère du Saint Prophète Samuel de Focșani: les fondateurs, les higoumènes, la formation du patrimoine et les soumissions</i> .....	389
Mariana LAZĂR, <i>Pèlerins roumains à la Terre Sainte et leur acte fondateur – hagi Stoian le clucer et son épouse, l'aubergiste Elina</i> ...	455
Cătălina CHELCU, <i>Des données sur la restauration du monastère des Trois Hiérarques de Yassy et de certaines églises situées sur son domaine, au milieu du XIX<sup>e</sup> siècle</i> .....	473
Ciprian-Lucrețius SUCIU, Florin MARINESCU, <i>Des confesseurs à Athos: l'hiéromoine Dometie Trihenea, supérieur de l'ermitage de « Saint Ipatie » et l'abbé du saint monastère de Zographou</i> ....	489

Daniel NIȚĂ-DANIELESCU, <i>L'importance de la <b>Diate ou du Testament spirituel</b> du père Nifon Ionescu de l'Ermitage roumain de Prodromou du Saint Mont Athos</i> .....	517
Ina CHIRILĂ, <i>Des préoccupations historiographiques de Gheorghe Ghibănescu : les églises de Yassy</i> .....	533
Mihai-Cristian AMĂRIUȚEI, Lidia COTOVANU, Ovidiu OLAR, <i>Des documents roumains de la Bibliothèque Lilly de l'Université Indiana (Etats-Unis) concernant les relations des Pays Roumains avec le monastère de Sf. Ecaterina de Sinai (XVII<sup>e</sup>- XIX<sup>e</sup> siècles) ...</i>	543
Florin MARINESCU, <i>Les relations entre les Pays Roumains et les monastères athonites: la Grande Laure et Esphigmenou. Les archives roumaines de ces monastères. Présentation préliminaire</i> .....	581
Marius CHELCU, <i>Tătărași – habitation à la périphérie du bourg, sur le domaine d'un monastère</i> .....	591
Petronel ZAHARIUC, <i>Les « livres de prières de Zographou ». De nouvelles informations sur les relations entre les Pays Roumains et le monastère de Zographou du Mont Athos (début du XV<sup>e</sup> siècle – début du XIX<sup>e</sup> siècle)</i> .....	603
Chiriac Râmniceanul, <i>Sur les monastères du Mont Athos et de Valachie et sur la « prière de Jésus »</i> (édition de Petronel ZAHARIUC) .....	657
<i>Abréviations</i> .....	695

## Introducere

Acest volum cuprinde comunicările prezentate la Colocviul internațional *României și Creștinătatea Răsăriteană (secolele XIV-XX)/Les Roumains et la Chrétienté Orientale (les XIV<sup>e</sup>-XX<sup>e</sup> siècles*, în perioada 26-28 septembrie 2019, organizat la Facultatea de Istorie a Universității „Alexandru Ioan Cuza” din Iași, în cadrul proiectului de cercetare UEFISCDI-PN-III-P4-ID-PCE-2016-0557 (director Petronel Zahariuc). Din cele 25 de comunicări înscrise în program ([http://romaniathos.uaic.ro/?page\\_id=702](http://romaniathos.uaic.ro/?page_id=702)), doar una nu a fost susținută, iar șapte dintre ele nu au fost trimise pentru publicare sau au fost cuprinse în alte volume. În schimb, am adăugat relatarea arhimandritului Chiriac Râmnicăneanul (*Despre mănăstirile de la Muntele Athos și din Țara Românească și despre „rugăciunea lui Iisus”*, ediție de Petronel Zahariuc). Volumul de față vine în continuarea altor două publicate în 2009 (*Contribuții privitoare la istoria relațiilor dintre Țările Române și Bisericele Răsăritene în secolele XIV-XIX*, Iași, Editura Universității „Al. I. Cuza”, 448 p.) și 2017 (*Relațiile românilor cu Muntele Athos și cu alte Locuri Sfinte (secolele XIV-XX). In honorem Florin Marinescu*, Iași, Editura Universității „Al. I. Cuza”, 558 p.).

Volumul cuprinde 19 studii despre sau în legătură cu relațiile românilor cu Creștinătatea Răsăriteană, îndeosebi cu Muntele Athos (istoria generală a Sfântului Munte după relatarea arhimandritului Chiriac Râmnicăneanul; mănăstirile Marea Lavră, Zograf, Grigoriu și Esfigmenu, schitul românesc Prodromu și chilia românească Sfântul Ipatie, dar și despre metocul athonit din Iași, mănăstirea Trei Ierarhi; Sfinți care au viețuit la Muntele Athos sau au urmat regula monahală athonită, Sf. Nifon și Sf. Antonie de la Iezer), dar și cu Constantinopolul (vizita patriarhului Ioasaf al II-lea în Moldova), cu Ierusalimul (Sfântul Mormânt, mănăstirea Sfântul Sava cel Sfințit, precum și metoacele ei din Moldova, mănăstirile Sfântul Sava și Nicoriță din Iași, pelerinajul în Cetatea Sfântă), cu mănăstirea Sfânta Ecaterina de pe Muntele Sinai și legăturile Moldovei cu Ohrida (atât cât cu adevărat au fost). De asemenea, am inclus în volum un studiu despre mănăstirea Sf. Samuil din Focșani, una dintre cele mai interesante ctitorii românești din secolul al XVIII-lea.

Mulțumesc, și pe această cale, colegilor Bogdan-Adrian Ceobanu și Ioan-Augustin Guriță, pentru sprijinul pe care mi l-au acordat la buna desfășurare a lucrărilor Colocviului, și doamnei Mihaela Răducă de la Institutul de Istorie „A. D. Xenopol” din Iași, pentru profesionalismul cu care m-a ajutat, și de această dată, la redactarea și tehnoredactarea volumului.

De asemenea, calde mulțumiri se îndreaptă către Înalt Prea Sfințitul Părinte Teofan, mitropolitul Moldovei și Bucovinei, pentru binecuvântare, precum și către întregul colectiv al Editurii Doxologia, care a acceptat și a lucrat la editarea acestui volum.

*Giochi di pazienza*  
**Viața Sf. Nifon și istoria Țării Românești:  
un sfânt și un domn ideal**

Ovidiu OLAR  
Ovidiu CRISTEA

„The best calumnies are spiced with truth.”  
(George R. R. Martin, *A Dance with Dragons*.)

„Chronicler Aelius: The books we love, they  
love us back.

And just as we mark our places in the pages,  
those pages leave their marks on us.”

(Jay Kristoff, *Nevernight*.)

Cu patruzeci și cinci de ani în urmă, Carlo Ginzburg și Adriano Prosperi propuneau cititorilor o carte-test. Transgresând un precept al lordului Acton („nu este necesar să aduci la masă întreaga bucătărie”), ei insistau asupra drumului întortocheat parcurs de un cercetător de la formularea unei ipoteze până la publicarea unui text. Ceea ce se oferea sub titlul *Giochi di pazienza* nu era neapărat o lucrare încheiată ci, mai degrabă, o radiografie a unei cercetări cu momente de euforie, respectiv de îndoială, cu piste care s-au dovedit false sau cu idei ivite în timpul cercetării. Cei doi istorici își avertizau cititorii că în locul unei fripturi de pui cu cartofi prăjiți vor avea în farfurie pasărea vie, cu tot cu pene, cioc și gheare, și își exprimau speranța ca rezultatul să nu fie, totuși, indigest<sup>1</sup>.

Am invocat acest model ilustru nu din dorința de a-l imita și nici pentru că studiul nostru ar fi, asemenea „jocului” propus de istoricii italieni, inovator din punctul de vedere al metodologiei. Există însă unele asemănări cu experimentul Ginzburg – Prosperi. Textul care constituie punctul de pornire al analizei noastre – *Viața Sfântului Nifon* scrisă de

---

<sup>1</sup> Carlo Ginzburg, Adriano Prosperi, *Giochi di pazienza. Un seminario sul „Beneficio di Cristo”*, Torino, Giulio Einaudi, 1975, p. 3.



Gavriil Protul (în continuare: VSN) – este unul foarte cunoscut specialiștilor literaturii române vechi; el a prilejuit deja o multitudine de abordări și de interpretări și, foarte probabil, va continua să suscite și pe viitor numeroase controverse. Totodată, am pornit la drum cu un set de ipoteze care, pe măsură ce au fost așternute pe hârtie, au generat noi variante și, inevitabil, au îndreptat cercetarea în noi direcții.

Interesul nostru pentru VSN a fost inițial unul colateral. Cu puțin timp în urmă, analiza negocierilor de pace otomano-muntene intermediare de Meletios Pigas în timpul „Războiului cel Lung” (1593-1606) ne-a prilejuit contactul cu o lucrare a lui Ioannis Vergitsis, un jurist din Candia educat la Padova, apropiat de *Accademia degli Stravaganti*<sup>2</sup>. Textul ne-a arătat, dacă mai era nevoie, cât de sinuoasă a fost în epocă relația Țării Românești cu Patriarhia de Constantinopol, o relație plasată, inevitabil, în umbra puterii otomane. Textul lui Vergitsis insistă pe încercarea neizbutită a locțiitorului patriarhului de Constantinopol, Pigas, de a media pacea între Poartă și Mihai Viteazul. Însă, deși ambele tabere doreau pacea și vedeau în Pigas negociatorul ideal, tratativele au eșuat. Contextul extrem de complicat s-a dovedit, în cele din urmă, mai important decât poziția lui Pigas în fruntea Marii Biserici. Cu toate că, în corespondența păstrată, Mihai Viteazul a adoptat un ton supus față de Patriarh, decizia sa finală nu a corespuns așteptărilor mediatorului. S-ar putea spune că momentul în cauză a fost unul ieșit din comun și greu de comparat cu relațiile din perioadele „calme”. Chiar dacă obiecția este întemeiată, întrebarea rămâne: ce știm și cât știm despre relația domnitorilor valahi cu Patriarhia ecumenică în secolul al XVI-lea?

Dintre sursele spre care ne-am îndreptat în încercarea de a formula un răspuns, VSN s-a evidențiat repede. Deși nu abordează direct subiectul, textul afirmă că un fost patriarh de Constantinopol, Nifon al II-lea, a fost chemat de domnul Țării Românești, Radu cel Mare, pentru a reorganiza Biserica locului. Or, prezența unui fost Patriarh ecumenic în Valahia și eventuala reorganizare a Bisericii întreprinsă la solicitarea domnului impunea un acord, fie și formal, al Marii Biserici, implicit o sancționare a

---

<sup>2</sup> Ovidiu Cristea, Ovidiu Olar, *War and Diplomacy in the Black Sea Region during the „Long War” (1593-1606)*, în *From Pax Mongolica to Pax Ottomanica. War, Religion and Trade in Northwestern Black Sea Region (14-16<sup>th</sup> centuries)*, ed. Ovidiu Cristea, Liviu Pilat, Leiden-Boston, Brill, 2020, p. 228-249. O versiune în limba română cu diferențe față de cea engleză a fost publicată sub titlul *L'inevitabile carico di insegnare la pace: Meletios Pigas și negocierile de pace otomano-muntene*, în „Revista Istorică”, XXIX, 2018, 3-4, p. 245-261.

măsurilor adoptate. Altfel spus, chiar dacă Gavriil Protul nu oferă detalii despre „programul” reformator al lui Nifon<sup>3</sup> – mizele sale par să fi fost altele –, unele pasaje ale VSN privesc raporturile Bisericii Ungrovlahiei cu Patriarhia ecumenică și permit comparația cu alte surse de epocă. Analiza lor amănunțită nu-și avea însă rostul într-un studiu dedicat negocierilor dintre Mihai Viteazul și Meletios Pigas. Ea constituie pretextul paginilor care urmează.

Traseul parcurs ne va purta mai întâi, fără pretenții de exhaustivitate, prin labirintul interpretărilor predecesorilor. Vom arunca apoi o privire succintă asupra manuscriselor și a ceea ce ne-ar putea spune ele în legătură cu particularitățile operei atribuite lui Gavriil Protul. După ce vom zăbovi asupra concluziilor a două studii care au propus o schimbare de perspectivă semnificativă, vom insista asupra unor episoade din VSN care prezintă asemănări frapante cu fragmente din alte texte narrative bizantine și post-bizantine. În încheiere, vom propune o interpretare a istoriei prezenței fostului patriarh în Valahia.

\*

## Labirintul interpretărilor

VSN rămâne un text cu multe semne de întrebare, iar lipsa unei ediții critice face ca o bună parte dintre ele să persiste<sup>4</sup>. Cercetările vechi sau recente nu au ajuns la un consens în privința perioadei de elaborare,

---

<sup>3</sup> Nicolae M. Popescu, *Nifon II patriarhul Constantinopolului*, ARMSI, s. 2, t. XXXVI, 1914, p. 751. Nu lipsesc însă din istoriografie judecăți categorice, de ex. Mircea Păcurariu, *Sfinți daco-romani și români*, București, Apologeticum, 2006, p. 95, care afirmă, pe baza fragmentului din lucrarea lui Gavriil Protul: „Era, deci, un adevărat program de reorganizare a vieții bisericești din Țara Românească pe baza canoanelor și a vechilor rânduieli bisericești. Cei mai mulți istorici socotesc că acum s-ar fi hotărât înființarea episcopiiilor de Râmnic și Buzău”. Mai multe întrebări rămân fără răspuns: cine încălcase canoanele? De cât timp? De ce Patriarhia nu reacționase? De ce inițiativa reșezării Bisericii a aparținut puterii temporale? Așa cum vom vedea, neorânduiala Bisericii este un *topos* invocat de fiecare dată când s-a luat inițiativa unei reorganizări. Măcar din acest motiv s-ar fi impus o oarecare prudență față de informațiile cuprinse în VSN.

<sup>4</sup> Acest minus a fost sesizat de Dan Zamfirescu; v. *Literatura română veche (1402-1647)*, I, ed. G. Mihăilă și Dan Zamfirescu, București, Editura Tineretului, 1969, p. 64. O ediție critică are dezavantajul de a pune la dispoziția cercetătorilor un model ideal care nu a existat niciodată; cu toate acestea, o comparație între diferitele versiuni ar fi în măsură să lămurească măcar câteva detalii.

a limbii originale, a autorului, a motivului redactării textului, a datei traducerii în limba română și al momentului inserării acesteia din urmă într-una dintre versiunile cronicii de secol XVII cunoscute sub numele de *Letopisețul cantacuzinesc*. Putem spune, fără a exagera prea mult, că fiecare cercetător care s-a ocupat de această hagiografie a emis un punct de vedere propriu în privința aspectelor sus-menționate sau, cel puțin, s-a distanțat de predecesori în privința unor chestiuni de detaliu.

### Data

În privința momentului redactării, se admite în general că VSN a fost scrisă fie în intervalul 1517-1519, fie între 1517 și 1521<sup>5</sup>. O opinie diferită a enunțat N. A. Ursu, conform căruia lucrarea ar fi fost realizată la puțin timp după moartea lui Neagoe Basarab, în jurul anului 1530<sup>6</sup>. Indiferent de intervalul cronologic propus, exegeții sunt de acord că textul a fost compus la începutul secolului al XVI-lea, fie în timpul, fie imediat după domnia lui Neagoe Basarab.

### Limba

Limba originalului se presupune a fi greaca sau slavona. În 1899, N. Iorga a afirmat că Gavriil Protul „a compus grecește, fiind însuși probabil grec... Neapărat că biografia lui Nifon, în care se vorbea așa de mult de Neagoe și cu atâta laudă, a fost trimeasă în rândul întâiu, acestui ocrotitor al mănăstirilor din Orient. Neagoe, care comandase poate lucrarea, în care interesele basarabești sunt așa de dibaci întrețesute cu ale ortodoxiei, căută, firește, s-o răspândească. Dar în grecește, la începutul secolului al XVI-lea, n-ar fi înțeles-o aproape nimeni, din cler și boierime...

---

<sup>5</sup> Popescu, *Nifon II*, p. 752-753. Opinia a fost acceptată de Vasile Grecu, *Viața Sfântului Nifon o redacțiune grecească inedită*, București, 1944, p. 6; D. Russo, *Viața Sf. Nifon de Gavriil Protul Sfetağorei*, în idem, *Studii istorice greco-române. Opere postume*, I, ed. Ariadna Camariano și Nestor Camariano, București, Fundația pentru literatură și artă „Regele Carol II”, 1939, p. 31; Dan Horia Mazilu, *Udriște Năsturel*, București, Minerva, 1974, p. 276. Pentru o redactare post-15 august 1517, v. *Literatura română veche*, p. 62; Mihai-D. Grigore, *Neagoe Basarab – Princeps Christianus. Christianitas-Semantik im Vergleich mit Erasmus, Luther und Machiavelli (1513-1523)*, Frankfurt am Main, Peter Lang, 2015, p. 35.

<sup>6</sup> N. A. Ursu, *Activitatea literară necunoscută a lui Daniil Andrean Panoneanul, traducătorul Îndreptării Legii (Târgoviște, 1652)*, în idem, *Contribuții la istoria culturii românești în secolul al XVII-lea. Studii filologice*, Iași, Cronica, 2003, p. 72-73.

Viața lui Nifon, apoteoza acestuia și a lui Neagoe, fu deci tradusă în slavonește și, reunită cu tractatele scrise de domnul însuși, începu să circule, desigur mult apreciată, pe la cărturarii timpului<sup>7</sup>. Pentru Iorga, traducerea în limba română ar fi fost făcută în secolul al XVII-lea, atunci când slavona a început să piardă teren<sup>8</sup>. Punctul său de vedere a fost acceptat, printre alții, de Nicolae M. Popescu, Demostene Russo, Emil Turdeanu, P. P. Panaitescu, G. Mihăilă și Mircea Păcurariu<sup>9</sup>. În favoarea unui original grec s-a exprimat și Tudor Teoteoi, pe baza analizei toponimului Ascalon, care îi pusese în dificultate pe mulți exegeți<sup>10</sup>. Petre Ș. Năsturel a prezentat deopotrivă argumente pentru greacă, respectiv slavonă, ca limbă a originalului. Deși credea că Gavriil Protul a fost grec sau, cel puțin, de cultură greacă, el nu a exclus posibilitatea unui original slav, tradus în greacă pentru călugării de la Athos și în română pentru credincioșii din Țara Românească<sup>11</sup>.

Păstrând o ușoară prudență, Dan Zamfirescu a găsit neconcludente argumentele în favoarea unui original grec și a sugerat o redactare

---

<sup>7</sup> N. Iorga, *Cronicele muntene. Întâiul memoriu – Cronicele din secolul al XVII-lea*, în idem, *Despre cronici și cronicari*, ed. Damaschin Mioc, București, Editura Științifică și Enciclopedică, 1988, p. 10. Spre o redactare în limba greacă a înclinat și Emil Turdeanu, *Le Roman de Barlaam et de Ioasaph en Roumain. Les versions d'Udriște Năsturel, des Vies des Saints*, în idem, *Études de littérature roumaine et d'écrits slaves et grecs des principautés roumaines*, Leiden, E. J. Brill, 1987, p. 330.

<sup>8</sup> Păreră pare să fi fost acceptată și de Popescu, *Nifon II*, p. 739 și 753.

<sup>9</sup> *Ibidem*, p. 753; Russo, *Viața Sf. Nifon*, p. 22-23; Turdeanu, *Le Roman de Barlaam et de Ioasaph*, p. 330; P. P. Panaitescu, *Începuturile istoriografiei în Țara Românească*, în idem, *Contribuții la istoria culturii românești*, București, Minerva, 1971, p. 403; G. Mihăilă, *Contribuții la istoria culturii și literaturii române vechi*, București, Minerva, 1972, p. 128. Existența unui intermediar slavon ar fi sugerată de numărul mare de slavonisme din textul românesc (*ibidem*, p. 129, n. 1); Păcurariu, *Sfinți daco-romani și români*, p. 95.

<sup>10</sup> Tudor Teoteoi, *Ascalon – a mistaken toponym in the Life of Niphon II, Patriarch of Constantinople*, RESEE, XIX, 1981, 3, p. 611-622.

<sup>11</sup> Petre Ș. Năsturel, *Recherches sur les rédactions gréco-roumaines de la Vie de St. Niphon II, Patriarche de Constantinople*, în idem, *Études d'histoire byzantine et post-byzantine*, ed. Emanuel Antoche, Lidia Cotovanu, Ionuț-Alexandru Tudorie, Brăila, Istros, 2019, p. 871, observa că Gavriil a semnat ca protos doar în grecește, întrerupând o serie de predecesori care semnaseră în slavonește. Drept urmare, se poate presupune că era grec sau, cel puțin, de cultură greacă. Acest lucru ar pleda pentru un original în limba greacă; lucrarea fiind destinată însă Țării Românești, „il serait plus logique que la *Vie* fût rédigée dans cet idiome (= le slavon)” (*ibidem*). Cum *Viața* urmărea să ofere Patriarhiei un dosar în vederea canonizării, „la langue grecque s'imposait, et non pas le slavon” (*ibidem*, p. 872). Pe baza unei însemnări pe un manuscris de la Meteore, Petre Ș. Năsturel a tranșat, în final, chestiunea în favoarea unui original grec.

directă în slavonă, limbă pe care Gavriil Protul o cunoștea<sup>12</sup>. Mult mai tranșant a fost N. A. Ursu, pentru care termenii de proveniență greacă nu ar dovedi existența unui original grecesc, ci ar aparține bagajului lexical al autorului textului slavon sau al traducătorului în limba română. Absența unei versiuni grecești de secol XVI, care ar fi trebuit să se păstreze la Athos sau la Constantinopol, ar constitui și ea un argument în favoarea inexistenței unui original grec<sup>13</sup>.

### Autorul

Mai mult, N. A. Ursu crede că VSN nu este opera lui Gavriil Protul. Pomenirea acestuia în text „ar fi făcută mai curând de altă persoană” și deci nu poate reprezenta o dovadă a paternității<sup>14</sup>. Imaginea favorabilă a lui Neagoe Basarab și Craioveștilor ar pleda și ea în favoarea altui autor: „[...] putea acest conducător al ‘republicii mănăstirești’ a Muntelui Athos să aibă atât de puțin tact diplomatic, încât să facă o amplă și *nemotivată* [subl. autorului] digresie în hagiografia fostului patriarh Nifon, în care să se implice în rivalitățile și intrigile politice din Țara Românească cu atâta părtinire pentru Craiovești și Neagoe Basarab, când știa bine că donații și ctitorii însemnate la Athos și în alte locuri făcuseră și numeroși domni din vechile case domnitoare ale Țării Românești? Probabil că nu, pentru că obiectul scrierii sale trebuia să se limiteze la viața lui Nifon”<sup>15</sup>. Autorul real ar fi de fapt un călugăr învățat din Țara Românească, poate unul sârb, educat la Athos, „eventual tot cel care a scris *Învățăturile lui Neagoe Basarab și pisanile de la Argeș*”. Scrierea ar fi fost atribuită lui Gavriil pentru a se certifica autenticitatea informațiilor despre fostul patriarh<sup>16</sup>.

---

<sup>12</sup> *Literatura română veche*, p. 63, 65; suntem lăsați să ghicim de ce argumentele în favoare limbii grecești sunt „neconcludente”. Opinia este împărtășită de Dan Horia Mazilu, *Viața Patriarhului Nifon*, în *Enciclopedia literaturii române vechi*, București, Fundația Națională pentru Știință și Artă, Editura Muzeului Național al Literaturii Române, 2019, p. 958.

<sup>13</sup> Ursu, *Activitatea literară necunoscută*, p. 75: „[...] presupusul text original grecesc al lui Gavriil Protul nu s-a păstrat, pentru că, probabil, el *nu a existat*” [subl. autorului]. Este respinsă și posibilitatea ca Gavriil să fi scris în slavonește: „[...] supoziție puțin probabilă, pentru că el trebuia să se adreseze în primul rând unor cititori de limbă greacă”. Observația este justă dacă de raportăm la călugării de la mănăstirea Dionysiou, dar incorectă dacă ne raportăm la elita politică a Țării Românești.

<sup>14</sup> *Ibidem*, p. 72.

<sup>15</sup> *Ibidem*.

<sup>16</sup> *Ibidem*, p. 73.

## Mobilul

La acest set de probleme se adaugă motivele redactării textului. Mulți exegeți au estimat că hagiografia a fost scrisă „nu pentru a lăuda pe Nifon, ci pentru a slăvi pe Neagoe”<sup>17</sup>, alții fiind de părere că ea a fost inspirată de boierii Craiovești<sup>18</sup>. Numeroasele date referitoare la istoria Țării Românești l-au făcut pe Demostene Russo să aprecieze că VSN este o adevărată *cronică oficială*<sup>19</sup>; ulterior, opinia a fost acceptată de G. Mihăilă și Dan Zamfirescu<sup>20</sup>.

Dan Zamfirescu a afirmat chiar că viața unui sfânt reprezintă un pretext „pentru a vehicula elementul politic și istoric” care ar determina, în ultimă instanță, redactarea operei<sup>21</sup>. Asemenea păreri s-ar cuveni nuanțate. Viețile de sfinți pot conține aluzii mai explicite sau mai voalate la disputele politice ale epocii în care au fost scrise<sup>22</sup>. De asemenea, se

---

<sup>17</sup> Popescu, *Nifon II*, p. 751; v. și Panaitescu, *Începuturile istoriografiei*, p. 403: „Prezența lui Nifon în Țara Românească în domnia lui Radu cel Mare și aducerea rămășițelor lui în țară în vremea domniei lui Neagoe Basarab apar numai ca prilejuri nimerite pentru a introduce în povestire largi excursuri de istorie românească internă”.

<sup>18</sup> P. P. Panaitescu, *Învățăturile atribuite lui Neagoe Basarab. O reconsiderare*, în idem, *Contribuții*, p. 258; părere similară și în *Începuturile istoriografiei*, p. 404. Anterior, o idee asemănătoare exprimase Popescu, *Nifon II*, p. 751: datele de istorie referitoare la Țara Românească aveau darul „de a înălța pe Craiovești”. Panaitescu era, de asemenea, de părere că VSN „este scrisă de un contemporan cu scopul de a proslăvi pe Craiovești, ea reprezintă adevărata atmosferă politică a domniei lui Neagoe, tutelată de marii boieri ai grupării cu care era înrudit prin sânge” (v. Panaitescu, *Învățăturile*, p. 260).

<sup>19</sup> Russo, *Viața Sf. Nifon*, p. 31. Autorul observă în continuare că, fiind o versiune oficială a faptelor, izvorul își pierde din valoare „deoarece ca în toate lucrările oficiale adevărul de multe ori e ocolit”.

<sup>20</sup> *Literatura română veche*, p. 61. Autorii consideră că hagiografia ar fi chiar o cronică a anilor 1504 – până spre 1520 și că această particularitate ar explica și inserarea în *Letopisețul cantacuzinesc*. Dacă lucrurile ar fi stat așa, *Letopisețul* ar fi putut prelua informațiile izvorului. Cum însă este vorba de o preluare, explicația pare să fie de altă natură. Un text hagiografic legitima implicit cronică țării și garanta acuratețea faptelor relatate. Pentru diferențele între *Letopisețul* și VSN, v. Năsturel, *Recherches*, p. 877-882.

<sup>21</sup> *Literatura română veche*, p. 61. O părere mai nuanțată la Grigore, *Neagoe Basarab – Princeps Christianus*, p. 36, care consideră că, în ciuda constrângerilor specifice genului hagiografic, viața ar oferi date importante despre domnia și acțiunile lui Neagoe Basarab („das Werk angesichts Basarabs durch genaue technische Angaben zum Ort, zum Umfang und zu anderen Aspekten seiner Stiftungen und Schenkungen”).

<sup>22</sup> Pentru o discuție sugestivă în privința separării arbitrare între istoriografia și hagiografia medievală, v. Felice Lifschitz, *Beyond positivism and Genre: „Hagiographical” Texts as Historical Narrative*, „Viator”, XXV, 1994, p. 97-99. Pentru Bizanțul secolelor IX-XI, v. Andrei Timotin, *Visions, prophéties et pouvoir à Byzance. Etudes sur l’hagiographie méso-byzantine (IX-XI siècles)*, Paris, EHESS, 2010; pentru Bizanțul Paleologilor, v. Alice-Mary

cunosc cazuri de hagiografii compuse la cererea unui comanditar influent: *Viața Sfântului Spiridon cel Nou* a fost scrisă de Manuel din Corint la solicitarea lui Radu cel Mare<sup>23</sup>. Totuși, o hagiografie este, în primul rând, o pledoarie în favoarea sfințeniei eroului, iar lucrarea dedicată lui Nifon nu face excepție. „Vehicularea” de către textul narativ a elementelor politice și istorice din Țara Românească capătă sens tocmai prin raportarea permanentă la Nifon și la atitudinea sa exemplară<sup>24</sup>. Legitimitatea lui Neagoe se construiește în întregime cu ajutorul (narativ și simbolic) al Sfântul Nifon, iar elogiile la adresa domnului nu ar fi avut un efect prea mare în absența acestui personaj exemplar. Peter Burke a observat că sfinții, „precum alți eroi, reflectă valorile culturii în care sunt percepuți într-o lumină eroică”; VSN confirmă din plin această concluzie<sup>25</sup>.

### Traducerea în limba română

Dacă în privința limbii originale ipotezele oscilează între două variante – greacă sau slavonă<sup>26</sup> –, în privința traducerii în română și a

---

Talbot, *Old Wine in New Bottles: the Rewriting of Saints' Lives in the Paleologan Period*, în Slobodan Curčić, Doula Mouriki (ed.), *The Twilight of Byzantium: Aspects of Cultural and Religious History in Late Byzantine Empire*, Princeton NJ, Princeton University Press, 1991, p. 20-22. Astfel, vieți ale unor sfinți din perioada iconoclastă au fost rescrise pentru a critica voalat politica unionistă a lui Mihail al VIII-lea (nepoata împăratului Theodora Raoulaina a scris o viață a doi sfinți iconoduli de secol IX, Theodor și Teofan) sau pentru a exprima idei anti-palamite (viața Sf. Teofano scrisă de Nikephor Gregoras).

<sup>23</sup> Asupra acestui aspect, v. Petre Ș. Năsturel, *Autour de Saint Spyridon-le-jeune de Târnovo*, în idem, *Etudes*, p. 741-748. Manuel din Corint spune că a scris textul pentru un voievod pe nume Radu. Argumentele lui Petre Ș. Năsturel înclină către Radu cel Mare, alternativa fiind Radu de la Afumați. În Bizanțul Paleologilor Constantin Akropolites a scris o viață a Sf. Ioan Milostivul cel Tânăr la solicitarea magistrului său care se vindecase de o boală la ochi la mormântul sfântului de la Niceea v. Talbot, *Old Wine in New Bottles*, p. 17.

<sup>24</sup> Evelyn Patlagean, *Sainteté et pouvoir*, în Sergei Hackel (ed.), *The Byzantine Saint*, Crestwood NY, St Vladimir's Seminary Press, 2001, p. 92, remarca pe bună dreptate că „tout récit hagiographique est en premier lieu une illustration des pouvoirs du saint et donc un dossier des preuves de sa sainteté”. V. și Paolo Odorico, Panagiotis A. Agapitos (ed.), *Les vies des saints à Byzance. Genre littéraire ou biographie historique? Actes du II<sup>e</sup> colloque international philologique EPMHNEIA. Paris, 6-7-8 juin 2002*, Paris, EHESS – Centre d'études byzantines, néo-helléniques et sud-est européennes, 2004.

<sup>25</sup> Peter Burke, *How to be a Counter-Reformation Saint*, în idem, *The Historical Anthropology of Early Modern Italy: Essays on perception and communication*, Cambridge, Cambridge University Press, 1987, p. 48: „like other heroes, they (= the saints) reflect the values of the culture in which they are perceived in a heroic light”.

<sup>26</sup> Doar B. P. Hasdeu a sugerat că ar putea fi vorba de un original scris direct în limba română; v. „Arhiva istorică a României”, I/2, 1865, p. 132. Originalul, spune el, pare să fi

datării ei discuțiile sunt mult mai complicate. Pornind de la o dată de pe frontispiciul manuscrisului rom. 109 al VSN păstrat la Biblioteca Academiei Române din Cluj, Pompiliu Teodor a crezut că traducerea a fost realizată în 7142 (= 1634)<sup>27</sup>. Ștefan Andreescu a acceptat data și a considerat plauzibil ca ea să fi făcut trimitere „la arhetipul traducerii în limba română sau la un manuscris intermediar, care, trebuie să presupunem, cuprindea atât *Învățăturile*, cât și *Viața lui Nifon*”<sup>28</sup>. Dan Zamfirescu a afirmat că traducerea românească oglindește ideologia politică a epocii lui Matei Basarab<sup>29</sup>, dar a propus corectarea datei în 1635, considerând că anul nu reprezintă momentul de redactare al manuscrisului, ci a unei copii anterioare<sup>30</sup>.

Alte puncte de vedere au fost formulate de Andrei Pippidi<sup>31</sup> și Dan Horia Mazilu<sup>32</sup>, dar nu au fost unanim acceptate<sup>33</sup>. Alexandru Mareș a exprimat chiar îndoieli cu privire la anul însemnat pe frontispiciul „clujean”; adăugat la o dată ulterioară executării manuscrisului, el ar fi irelevant pentru datarea traducerii<sup>34</sup>. În consecință, „nu putem afirma cu certitudine decât că traducerea *Vieții patriarhului Nifon* este anterioară

---

fost redactat în greacă, dar „și traducțiunea românească, dacă e o traducțiune este și ea foarte veche, mai-mai contemporană”.

<sup>27</sup> Pompiliu Teodor, *Două manuscrise copiate pentru biblioteca lui Ștefan Cantacuzino*, „Anuarul Institutului de Istorie – Cluj”, V, 1962, p. 229-232.

<sup>28</sup> Ștefan Andreescu, *Din nou despre prima cronică a Țării Românești*, în idem, *Istoria românilor. Cronicari, misionari, ctitori*, Cluj-Napoca, Limes, 2007, p. 47; autorul presupune că atât *Învățăturile*, cât și VSN au fost tălmăcite în 1633-1634. Ulterior, Ștefan Andreescu pare să fi înclinat spre 1635 ca an înscris pe frontispiciul BAR (Cluj), ms. rom. 109: *Cu privire la „faza Matei Basarab” din cronică Țării Românești*, în idem, *Istoria românilor*, p. 79-80.

<sup>29</sup> *Literatura română veche*, p. 64. Argumentul constă în identificarea Craioveștilor cu Basarabii.

<sup>30</sup> Dan Zamfirescu, *Neagoe Basarab și Învățăturile către fiul său Teodosie. Probleme controversate*, București, Minerva, 1973, p. 361.

<sup>31</sup> Andrei Pippidi, *Pornind de la o carte nouă despre Radu Popescu*, AIX, XXV, 1988, 1, p. 433.

<sup>32</sup> Mazilu, *Udriște Năsturel*, p. 281. Sunt aduse câteva argumente în favoarea tălmăcirii din slavonă și se afirmă că traducerea s-a făcut „probabil la 1635” într-o mănăstire.

<sup>33</sup> Vezi întreaga discuție la Alexandru Mareș, *Despre data traducerii românești a Vieții patriarhului Nifon și despre „momentul” inserării ei în Letopisețul cantacuzinesc*, în Mareș, *Scriere și cultură românească veche*, București, EAR, 2005, p. 348-356.

<sup>34</sup> În orice caz, ultima cifră nu poate avea decât o valoare cuprinsă între 1 și 9, ceea ce ar da anii 7141-7149, adică o perioadă între 1632/1633 și 1640/1641. E posibil ca scribul să fi folosit C în loc de sigma (= 6) și atunci ar fi vorba de anul 7146 adică 1637/8. Mulțumim colegilor Adrian Magina, Neven Isailović și Alexandar Kristić pentru sprijinul acordat în deslușirea acestei chestiuni.



anului 1682, de când deținem cea mai veche copie a acestei scrieri, efectuată de egumenul Ioan de la schitul Trivale; vezi BAR, ms. rom. 464<sup>35</sup>. Alexandru Mareș înclină să creadă că VSN nu era încă tradusă la sfârșitul deceniului al șasea al veacului al XVII<sup>36</sup>.

### Traducătorul și fidelitatea traducerii

Încă și mai greu de rezolvat sunt alte două chestiuni care derivă din cea a tălmăcirii în limba română: identitatea traducătorului și fidelitatea față de original. Încercarea de a atribui versiunea românească lui Udriște Năsturel sau apropiaților acestuia<sup>37</sup> a fost respinsă cu solide argumente filologice de Emil Turdeanu, acest punct de vedere fiind acceptat și completat de Alexandru Mareș<sup>38</sup> și N. A. Ursu<sup>39</sup>.

Ștefan Andreescu a considerat „foarte probabil” ca VSN să fi fost tradusă din grecește în românește de către Simon (Sima) logofăt al doilea, în vremea lui Matei Basarab; tot Sima ar fi adaptat și intercalat traducerea în cronica țării<sup>40</sup>. N. A. Ursu l-a propus pe Daniil Panoneanu ca traducător deopotrivă al VSN și al *Învățăturilor* lui Neagoe Basarab<sup>41</sup>.

<sup>35</sup> Mareș, *Despre data traducerii românești*. Autorul respinge și ideea unei traduceri a *Învățăturilor* în jurul anilor 1634-1635.

<sup>36</sup> *Ibidem*, p. 67-68. Argumentul de bază pornește de la varianta păstrată la mănăstirea Neamț a *Letopisețului cantacuzinesc*, care nu include VSN (I. I. Georgescu, *O copie necunoscută a Letopisețului Cantacuzinesc*, „Mitropolia Olteniei”, 13, 1961, 7-9, 498-549). Prin urmare, VSN „a fost tradusă cel mai devreme după domnia lui Mihnea al III-lea”. Absența *Vieții* și din versiunea arabă a letopisețului datorată lui Macarie Zaim ar întări concluzia; cf. Virgil Cândea, *Letopisețul Țării Românești (1292-1664) în versiunea arabă a lui Macarie Zaim*, „Studii. Revistă de Istorie”, XXIII, 1970, p. 673-692.

<sup>37</sup> Ipoteză formulată de Petre Ș. Năsturel (*Recherches*) și acceptată, printre alții, de Pavel Chihaiia, *Cronica de curte a lui Matei Basarab*, în idem, *De la Negru Vodă la Neagoe Basarab. Interferențe literar-artistice în cultura românească a evului de mijloc*, București, EAR, 1976, p. 40. Recent, Dan Horia Mazilu a afirmat că traducerea s-a făcut „probabil cu sprijinul lui Udriște Năsturel” (*Viața Patriarhului Nifon*, p. 958); v. de asemenea Mazilu, *Udriște Năsturel*, p. 279 și n. 2-3.

<sup>38</sup> Turdeanu, *Le Roman de Barlaam et de Ioasaph*, p. 331; Mareș, *Despre data traducerii*, p. 66-67. Deși inițial a acceptat ipoteza Năsturel, Dan Zamfirescu pare să fi subscris ulterior punctului de vedere al lui Turdeanu: „[...] paternitatea lui Udriște Năsturel asupra acestor traduceri n-a fost încă demonstrată” (*Neagoe Basarab*, p. 362). Turdeanu nu excludea însă ca inițiativa traducerii să fi aparținut boierului cărturar (*ibidem*, p. 333).

<sup>39</sup> Ursu, *Activitatea literară necunoscută*, p. 76-77.

<sup>40</sup> Andreescu, *Cu privire la faza „Matei Basarab”*, p. 81-82.

<sup>41</sup> Ursu, *Activitatea literară necunoscută*, p. 7-133.

Dacă acceptăm identificarea din urmă, consideră Alexandru Mareș, traducerea nu s-ar fi putut face decât pe vremea când cărturarul se afla în Valahia, fie ca episcop de Strehaiia (1672-1679), fie ca egumen al mănăstirii Cotroceni (1679-1682)<sup>42</sup>. O mențiune făcută de Daniil Panoneanul în legătură cu statutul special al bisericii „Sârbilor care se cheamă Ohridul” și cu dependența mitropoliei Moldovlahiei față de Ohrida poate constitui un argument suplimentar în favoarea acestei paternități, întrucât subordonarea Bisericilor române este menționată în traducerea românească a VSN<sup>43</sup>.

În privința fidelității față de original, Nicolae M. Popescu, Demostene Russo, Vasile Grecu, Petre Ș. Năsturel și Andronikos Falangas au considerat că versiunea în limba română este mai fidelă textului inițial decât versiunile grecești de secol XVIII<sup>44</sup>. Ipoteza este imposibil de verificat.

### Inserarea în Letopisețul cantacuzinesc

În sfârșit, momentul inserării în cronică a VSN este important deoarece poate limpezi miza unui astfel de „transplant” istoriografic. Pavel Chihaiia credea că introducerea hagiografiei în cronică a fost făcută „pentru a da temei și amploare înfăptuirilor creștinești ale lui Matei Basarab”<sup>45</sup>. Ștefan Andreescu a preluat și a nuanțat observația, considerând că înlocuirea vechilor și sumarelor pasaje referitoare la Neagoe Basarab cu opera lui Gavriil Protul „nu s-a putut produce decât după

---

<sup>42</sup> Mareș, *Despre data traducerii*, p. 70-71. Perioada ante-1650 – ante-1662, în care Daniil s-a aflat pentru prima dată în Valahia, este considerată de autor mai puțin probabilă pe considerente legate de vechimea traducerii.

<sup>43</sup> *Îndreptarea Legii 1652*, București, EAR, 1952, p. 365 (glava 391). Asupra pasajului a atras atenția Tit Simedrea, *Unde și când a luat ființă legenda despre atârănarea canonică a scaunelor mitropolitane din Țara Românească și din Moldova de arhiepiscopia de Ohrida*, BOR, 85, 1967, 9-10, p. 987. Lipsa de detalii din nota lui Daniil Panoneanul în *Îndreptarea Legii* corespunde cu maniera în care subordonarea față de Ohrida este menționată în versiunea românească a VSN.

<sup>44</sup> Popescu, *Nifon II*, p. 732 și 739; Russo, *Viața Sf. Nifon*, p. 28; Grecu, *Viața Sfântului Nifon*, p. 6 („această redacțiune românească reprezintă traducerea chiar a originalului scris de Gavriil Protul”); Năsturel, *Recherches*, p. 868; Andronikos Falangas, *Le patriarche oecuménique S. Niphon II, le voievode Radu le Grand et les tribulations de la vie politique valaque*, în idem, *Présences grecques dans les Pays roumains (XIVe-XVIe siècles). Le témoignage des sources narratives roumaines*, București, Omonia, 2009, p. 149. O idee similară a exprimat Tudor Teoteoi (*Ascalon* p. 613): traducerea în română ar fi „older and closer to the lost original.”; v. și p. 614, unde se afirmă că versiunile grecești sunt mai puțin fidele față de originalul pierdut.

<sup>45</sup> Chihaiia, *Cronica de curte*, p. 40-41.

1635, când foarte probabil *Viața* lui Nifon a fost tradusă în românește<sup>46</sup>. În opinia sa, intenția celui care a inclus opera lui Gavriil Protul în cronică țării a fost de a compara faptele lui Matei Basarab cu cele din veacul anterior ale lui Neagoe Basarab<sup>47</sup>.

Alexandru Mareș pledează pentru o dată mai târzie: traducerea VSN a fost făcută cel mai plauzibil de către un cunoscut al lui Stoica Ludescu, înainte de 1682 și după 1659 (întoarcerea Cantacuzinilor din Moldova). Intrarea ei în *Letopisețul cantacuzinesc* „alcătuit” de Stoica Ludescu nu a avut loc „mai devreme de deceniul șapte al veacului al XVII-lea”<sup>48</sup>.

Indiferent însă de data la care s-a produs, procesul nu este lipsit de neclarități. Pe de o parte, doar partea de la a doua depunere a lui Nifon a fost inclusă în *Letopiseț*<sup>49</sup>. Pe de altă parte, compararea atentă întreprinsă de Petre Ș. Năsturel a *Letopisețului* și a manuscrisului datat 1682 al VSN a evidențiat diferențe de stil și informație<sup>50</sup>.

\*

## Etapele redactării

Motivul principal al multiplicării constante a interpretărilor este acela că originalul VSN nu s-a păstrat: până la noi nu au ajuns decât o traducere în limba română transmisă de manuscrise de secol XVII și mai multe versiuni grecești de secol XVIII. În plus, atât VSN, cât și *Letopisețul cantacuzinesc* au fost considerate îndeobște blocuri monolitice, realizate de un anumit autor în perioade restrânse de timp. Or, cel puțin pentru cronică, Ștefan Andreescu a atras atenția că redactarea s-a petrecut în etape<sup>51</sup>.

<sup>46</sup> Andreescu, *Cu privire la faza „Matei Basarab”*, p. 79-80.

<sup>47</sup> *Ibidem*, p. 80. Autorul folosește termenii „diptic” și „dialog” și plasează momentul inserării după 1643-1644, dată la care se realizase un „bilanț” al domniei lui Matei Basarab. Un argument ar fi predoslovla la *Antologhionul* slavonesc în care Udriște Năsturel se referă explicit la Neagoe ca model pentru Matei Basarab (*ibidem*). Pavel Chihăia vede o legătură între înrudirea lui Matei Basarab cu Neagoe și inserarea VSN în cronică țării (*Cronica de curte*, p. 41). În plus, interpolările referitoare la moartea lui Mihnea cel Rău și la dependența de Ohrida par să aibă mai multă relevanță pentru începutul domniei lui Matei Basarab: Florin Curta, *La mort de l’Apostat (sur la légende de St. Mercure dans la Vie de St. Niphon)*, RRH, XXXI, 1992, p. 89-90.

<sup>48</sup> V. *supra*, n. 36.

<sup>49</sup> Popescu, *Nifon II*, p. 744-745.

<sup>50</sup> Năsturel, *Recherches*, p. 877-882.

<sup>51</sup> Andreescu, *Cu privire la faza „Matei Basarab”*. Chiar numele de *Letopiseț cantacuzinesc* este discutabil, deoarece au existat mai multe tradiții manuscrise: Dan Simonescu, *Le*

O astfel de redactare în etape sau, cel puțin, inserarea ulterioară a unor fragmente a fost sesizată și pentru VSN. Într-un studiu care, din păcate, nu s-a bucurat de atenția cuvenită, Florin Curta a arătat că moartea împăratului Iulian „Apostatul” a fost folosită drept model pentru sfârșitul unui alt tiran, Mihnea cel Rău<sup>52</sup>. Compararea lui Dimitrie Jaksic, unul dintre asasinii lui Mihnea, cu Sf. Mercurie este, la prima vedere, greu de explicat, întrucât sfântul amintit nu s-a bucurat de o importanță aparte în Țara Românească a secolului al XVI-lea. Drept urmare, ne putem întreba care au fost motivele pentru care autorul VSN l-a ales tocmai pe Sf. Mercurie ca model din lunga listă a sfinților militari. Răspunsul ar putea veni de la biserica mănăstirii Plătărești cu hramul Sf. Mercurie, ridicată la porunca lui Matei Basarab și a soției sale, Elina<sup>53</sup>. Programul iconografic al ctitoriei ar fi motivat „par le souci de renforcer des traditions et des symboles de la religion orthodoxe, à l’heure non seulement de l’augmentation de la pression ottomane, mais aussi du militantisme protestant et catholique au sud-est de l’Europe”<sup>54</sup>. Apărarea ortodoxiei transpare cu claritate din fragmentul dedicat morții lui Mihnea, acuzat că ar fi îmbrățișat „erezia” apuseană. În acest context, asocierea dintre Sf. Nifon și Sf. Mercurie operată de traducător ar fi avut o miză multiplă: consolidarea prestigiului unui sfânt recent (fostul patriarh al Constantinopolului) și legitimarea acțiunii lui Jaksic comparat cu un martir al credinței. Fragmentul analizat de Florin Curta constituie deci un argument în favoarea ideii că transpunerea în limba română a VSN a fost dublată de o prelucrare și completare a textului tradus, acțiune ce ar corespunde situației politice din primii ani ai domniei lui Matei Basarab.

Recent, analizând în paralel modelul „refuzului puterii” la Constantin Brâncoveanu, respectiv la Neagoe Basarab (așa cum apare în VSN), Radu G. Păun s-a întrebat dacă în cazul versiunii românești a operei lui Gavriil Protul este vorba de o simplă traducere sau, mai degrabă, de o rescriere a textului sau măcar a unor părți ale acestuia<sup>55</sup>. Potrivit autorului, varianta

---

*chroniqueur Matthieu de Myre et une traduction ignorée de son Histoire*, RESEE, IV, 1966, 1-2, p. 81-114.

<sup>52</sup> Curta, *La mort de l’Apostat*. Autorul subliniază că schema legendei Sf. Mercurie nu este cu totul respectată în fragmentul referitor la moartea lui Mihnea cel Rău.

<sup>53</sup> *Ibidem*, cu o prezentare amănunțită a programului iconografic.

<sup>54</sup> *Ibidem*. Autorul subliniază că biserica a fost ridicată întru pomenirea ostașilor căzuți într-o luptă cu tătarii dată în apropiere în 1632.

<sup>55</sup> Radu G. Păun, *Prince contre son gré. Le refus du pouvoir dans la tradition politique du monde orthodoxe*, comunicare la Congresul Internațional de Studii Sud-Est Europene,

rescrierii este mult mai plauzibilă; ea s-ar fi produs nu în timpul lui Matei Basarab, ci ceva mai târziu, în anii 1660-1670, și a avut ca scop crearea unui domn ideal – Neagoe Basarab – și a unor situații care serveau intereselor lui Brâncoveanu și ale susținătorilor săi<sup>56</sup>. În consecință, modelul ilustrat de VSN ar corespunde unui orizont de așteptare din deceniile șapte-opt ale secolului al XVII-lea.

În pofida deosebirilor, cele două studii împărtășesc opinia că versiunea românească a hagiografiei lasă impresia unui text care a cunoscut una sau mai multe etape de modelare corespunzând unui/unor moment(e) dificile din istoria Țării Românești a secolului al XVII-lea. Am avea deci o versiune originală (greacă sau slavonă) care a fost scrisă dacă nu la îndemnul, cel puțin spre folosul lui Neagoe Basarab și o versiune românească de secol XVII re-elaborată pentru a legitima poziția lui Matei Basarab și/sau Constantin Brâncoveanu.

În locul unei discuții nesfârșite despre autorul traducerii, limba originalului, existența sau nu a unei traduceri intermediare și despre fidelitatea tălmăcirii românești, Florin Curta și Radu G. Păun au propus o analiză a textului și a motivelor folosirii unor modele livrești în construcția discursului<sup>57</sup>. Prin mutarea atenției către mizele pe care VSN le-a putut avea în luptele politice din Țara Românească, ei au deschis o direcție de cercetare nouă. Simbioza dintre viața unui sfânt și istoria Țării Românești realizată de hagiografia în discuție a avut nu numai rostul de a legitima acțiunile unui domn și ale facțiunii care l-a sprijinit, dar și de a stabili o continuitate între trecutul și prezentul Țării Românești, între Nifon și Neagoe Basarab, respectiv între cărmuirea acestuia și domniile ulterioare ale lui Matei Basarab și Constantin Brâncoveanu<sup>58</sup>.

---

București, 2019 (în curs de publicare). Mulțumim autorului pentru bunăvoința cu care ne-a pus la dispoziție textul comunicării.

<sup>56</sup> *Ibidem*: „Cette réécriture, si tel est le cas, a certainement eu lieu avant 1682 – la date de la plus ancienne copie connue – et vraisemblablement dans les années 1660-1670, lorsque le clan des Cantacuzino-Brâncoveanu, dominait la vie politique valaque. Dans ce cas, il serait légitime de considérer que l’auteur proche à ce clan a construit un personnage – Neagoe – et des situations qui convenaient aux intérêts des commanditaires”.

<sup>57</sup> Ovidiu Cristea, *Le prince, le serment et le parjure en Valachie (XVIe siècle). Quelques considérations*, în Ivan Biliarsky, Radu G. Păun (eds.), *The Biblical Models of Power and Law/ Les modèles bibliques du pouvoir et du droit*, Frankfurt am Main, Peter Lang, 2008, p. 61-71, a atras atenția asupra sperjurului ca element în jurul căruia se articulează evenimentele istorice din Țara Românească între sfârșitul domniei lui Radu cel Mare și începutul domniei lui Neagoe Basarab.

<sup>58</sup> Chiar supranumele „Basarab” asumat deopotrivă de Neagoe și de Matei pare să fie un element-cheie al ideii de continuitate. Pentru o discuție similară referitoare la rolul

Astfel se înțelege mai ușor de ce, la un moment dat, VSN a fost inserată în cronica Țării Românești. Nu neapărat pentru că partea referitoare la domnia lui Radu cel Mare era sumară, ci pentru că hagiografia oferea o sursă de legitimitate domnilor secolului al XVII-lea. Inserarea hagiografiei a permis nu numai integrarea unui moment excepțional al trecutului în durata lungă a istoriei țării, dar și crearea unui reper la care urmașii la tron se puteau raporta. Prin îmbinarea dintre modelul exemplar al unui sfânt și domnia ideală a lui Neagoe Basarab, VSN arată că, dincolo de simpla consemnare a faptelor, istoria are o însemnătate morală și politică. Nifon a fost declanșatorul unui moment fondator în istoria Țării Românești. Acesta este unul dintre motivele pentru care textul insistă obsesiv asupra importanței respectării legămintelor asumate și pe evitarea sperjurului, considerat a fi un păcat dublu, față de cei implicați, prin încălcarea unei promisiuni, dar și față de Dumnezeu, martor omniprezent și implicit al oricărui jurământ<sup>59</sup>.

\*

## Manuscisele

Tradiția manuscrisă vine în sprijinul acestui punct de vedere<sup>60</sup>. Cel mai vechi manuscris păstrat, BAR, *ms. rom.* 464, copiat de ieromonahul Ioan de la mănăstirea Bistrița în 1682, pe vremea când era egumen al schitului Trivale de lângă Pitești, conține nu numai VSN ci și pisania mănăstirii Argeș, două *Cuvinte de învățătură* atribuite lui Neagoe Basarab

---

jucat de Cronica de la St Denis în viața politică din Franța, v. Gabrielle Spiegel, *Political Utility in Medieval Historiography*, în eadem, *The Past as Text. The Theory and Practice of Medieval Historiography*, Baltimore-London, The John Hopkins University Press, 1997, p. 83-98. Potrivit autoarei, „The overall tendency of the chronicles of Saint-Denis was to assimilate past and present into a continuous stream of tradition and to see in this very continuity a form of legitimation” (*ibidem*, p. 85).

<sup>59</sup> Cristea, *Le prince, le serment et le parjure*, p. 67 sqq.; analiza implicațiilor sperjurului la Bernard Guenée, *Non perjurabis. Serment et parjure en France sous Charles VI*, în idem, *Un roi et son historien. Vingt études sur le règne de Charles VI et la Chronique du Religieux de Saint-Denis*, Paris, De Boccard, 1999, p. 409-423. Pentru rolul moralizator al istoriei, v. Guenée, *Histoire et culture historique dans l'Occident médiéval*, Paris: Aubier, 1980, p. 18-20, 27-29; Spiegel, *Political Utility*, p. 86-87.

<sup>60</sup> Pentru manuscisele românești ale VSN, v. Ioachim Crăciun, Aurora Ilieș, *Reperatoriul manuscriselor de cronici interne privind istoria României (sec. XV-XVIII)*, București, EAR, 1963, p. 145-147.

și un scurt fragment din *Pildele lui Solomon* (6:3-20)<sup>61</sup>. În BAR (Cluj), ms. 109, care a fost copiat de Măinea, „cântăreț de la Mitropolie” și care i-a aparținut voievodului Ștefan Cantacuzino († 1716), VSN urmează *Învățăturilor lui Neagoe Basarab*<sup>62</sup>. BAR, ms. rom. 1062, copiat de Radul logofețel de divan în 1727,<sup>63</sup> și BAR, ms. rom. 3488, copiat în primele decenii ale secolului al XVIII-lea<sup>64</sup>, au aceeași structură: *Învățăturile* sunt succedate de VSN. BAR, ms. rom. 2714, copiat în 1816<sup>65</sup>, și BAR, ms. rom. 1069, copia sa din 1817<sup>66</sup>, grupează *Învățăturile*, VSN, pisană a mănăstirii Argeșului și cele două scrieri atribuite lui Neagoe. Prin urmare, în lumina manuscriselor păstrate, versiunea românească a VSN (atribuită lui Gavriil Protul) nu a circulat independent, ci numai în cadrul unui „corpus Neagoeanus”<sup>67</sup>.

Aparent, acest corpus a avut două variante, una monastică și una monarhică. Cel mai vechi manuscris al seriei „monastice”, BAR, ms. rom. 464, include un *Cuvânt de învățătură al bunului creștin domn Neagoe voivod, domnul Ungrovlahii, către 2 slugi credincioase ale sale, carele se lepădăra de lume și să dăderă vieții călugărești și o Altă învățătură asemenea ceștiialte*. Primul text se adresează călugărilor Varlaam și Ioasaf, iar al doilea călugărilor din mănăstirea în care a fost îngropat Ioasaf. Ambele – a arătat convingător Alexandru Mareș – sunt imitații excelente, compuse „foarte probabil după 1660”, ale *Învățăturilor*; autorul lor, „probabil

<sup>61</sup> Gabriel Ștrempel, *Catalogul manuscriselor românești BAR*, vol. I, 1-1600, București, Editura Științifică și Enciclopedică, 1978, p. 117-118; Zamfirescu, *Neagoe Basarab*, p. 370-371. Acesta este manuscrisul folosit de Iosif Naniescu (*Viața și traiul sfinției sale părintelui nostru Nifon, patriarhul Țarigradului, scrisă de chir Gavriil Protul, adică mai marele Sfetagorei*, ed. Constantin Erbiceanu, București, Tipografia Cărților Bisericești, 1888) și Tit Simedrea (*Viața și taiul*) pentru a edita VSN.

<sup>62</sup> Zamfirescu, *Neagoe Basarab*, p. 361-364.

<sup>63</sup> Ștrempel, *Catalogul I*, p. 213. *Învățăturile* sunt redată într-o versiune prescurtată: Zamfirescu, *Neagoe Basarab*, p. 367-369.

<sup>64</sup> Gabriel Ștrempel, *Catalogul manuscriselor românești BAR*, vol. III, 3101-4413, București, Editura Științifică și Enciclopedică, 1987, p. 146; Zamfirescu, *Neagoe Basarab*, p. 364-366.

<sup>65</sup> Gabriel Ștrempel, *Catalogul manuscriselor românești BAR*, vol. II, 1601-3100, București, Editura Științifică și Enciclopedică, 1983, p. 359; Zamfirescu, *Neagoe Basarab*, p. 369-370.

<sup>66</sup> Ștrempel, *Catalogul I*, p. 217-218; Zamfirescu, *Neagoe Basarab*, p. 370.

<sup>67</sup> Pentru termen, v. Zamfirescu, *Neagoe Basarab*, p. 369. Manuscrisul V-15 al Bibliotecii Centrale din Iași, copiat de Nica sin popii Banului în 1761, include VSN și este de asemenea un miscelaneu (Crăciun, Ilieș, *Repertoriul*, p. 147). Din păcate, nu există nicio descriere a codicelui; ni se spune doar că el ar conține „une troisième version roumaine” a VSN (Năsturel, *Recherches*, p. 886).

un călugăr erudit”, dorea să sporească faima voievodului, care devine un model pentru monahii tineri<sup>68</sup>. Seria „monarhică”, reprezentată de manuscrise de început de secol XVIII, grupează *Învățăturile* și VSN. Rezultatul conturează un model ideal de domn: *Învățăturile* acoperă partea „teoretică”, în vreme ce VSN ilustrează aspectele „practice”.

Abia la începutul secolului al XIX-lea cele două corpusuri fuzionează, la o dată la care circulau deja, atât în Valahia cât și în Moldova, manuscrise și tipărituri conținând traducerea românească a unei versiuni grecești a *Slujbei sfântului Nifon* și a VSN<sup>69</sup>.

Vasile Grecu a arătat că această versiune în limba greacă a *Vieții* lui Gavriil Protul se află în manuscrisul 715 de la mănăstirea athonită Dionysiou, copiat spre sfârșitul secolului al XVIII-lea „cu ajutorul și cheltuiala înalt prea sfințitului mitropolit fost al Velegradei” (Berat, în Albania)<sup>70</sup>. În aceeași mănăstire, în ms. 610 (acum 661), copiat în aprilie 1754 de călugărul Samuil, se păstrează și a doua prelucrare a VSN în versiunea Gavriil Protul<sup>71</sup>.

O a treia prelucrare, tot de secol XVIII, după un manuscris de la Dionysiou, se află la mănăstirea Varlaam de la Meteora, fiind studiată și editată parțial de Petre Ș. Năsturel<sup>72</sup>. Copiată în iunie 1783 de Anastasios Sougdouris din Ianina, VSN din ms. Varlaam 132 (care include și *Slujba Sfântului Nifon*)<sup>73</sup> are marele merit de a dovedi existența unei tradiții liturgice a Sfântului Nifon în afara Muntelui Athos.

De altfel, Leandros Vranousis a semnalat încă din 1972 faptul că la Meteore se păstrează o *Slujbă* a Sfântului Nifon care include o *Viață* de sinaxar radical diferită de VSN în redacția Gavriil Protul. *Slujba* ar fi

<sup>68</sup> Alexandru Mareș, *Două scurte scrieri cu caracter monahal atribuite lui Neagoe Basarab. Considerații filologice*, „Limba română”, LXI, 2012, 1, p. 16-26.

<sup>69</sup> Este vorba de BAR, *ms. rom.* 1947, copiat la sfârșitul secolului XVIII; BAR, *ms. rom.* 3373, copiat în 1789 de ieromonahul Veniamin de la mănăstirea Neamț; BAR, *ms. rom.* 3702, copiat la sfârșitul secolului XVIII, și BAR, *ms. rom.* 4460, din prima jumătate a secolului XIX. Pentru detalii, v. Ștrempel, *Catalogul II*, p. 113-114; Ștrempel, *Catalogul III*, p. 103-104, 216-217; Ștrempel, *Catalogul manuscriselor românești BAR*, vol. IV, 4414-5920, București, Editura Științifică, 1992, p. 19.

<sup>70</sup> Grecu, *Viața Sfântului Nifon*, p. 14-15, 18-20.

<sup>71</sup> *Ibidem*, p. 13-14.

<sup>72</sup> Năsturel, *Recherches*.

<sup>73</sup> Nikos A. Veis, *Τα χειρόγραφα των Μετεώρων. Κατάλογος περιγραφικός των χειρογράφων κωδικών των αποκειμένων εις τας μονάς των Μετεώρων II. Τα χειρόγραφα της Μονής Βαρλαάμ*, Atena, Κέντρον Ερεύνης του Μεσαιωνικού και Νέου Ελληνισμού, 1984, p. 144-146 (nr. 132).



fost compusă după sosirea la Athos a raclei cu moaștele sfântului, în 1514-1515<sup>74</sup>. Istoricul grec a atribuit hagiografia din ms. Varlaam 38 lui Iustin Decadyos (ca. 1472 – după 1533), învățat din Corfu ce a colaborat cu Aldo Manuzio la Veneția, a fost dascăl în Corfu și a purtat corespondență cu Manuil din Corint, Mare retor al Patriarhiei ecumenice<sup>75</sup>.

Istoria mănăstirii furnizează o explicație a interesului în viața lui Nifon: Varlaam este o ctitorie din 1517/1518 a fraților Theophanis și Nektarios Apsaradis din Ianina, iar fondatorii, membrii unei familii epirote însemnate, se prezintă ca ucenici ai Sfântului<sup>76</sup>. Nu e de mirare, deci, că manuscrisele păstrate în biblioteca mănăstirii conțin o rugăciune de iertare (Εὐχή ἐν τῇ τελευτῇ συγχωρητική) a patriarhului Nifon<sup>77</sup>, un condac al Sfântului Nifon<sup>78</sup> și date despre Sfânt, precum că doi dintre discipolii săi, călugării Macarie și Ioasaf, au murit ca martiri, primul la Salonic (1505/6), al doilea la Constantinopol (1510)<sup>79</sup>.

Cu toate acestea, Slujba și Viața de sinaxar a lui Nifon din ms. Varlaam 38 – un manuscris copiat în martie 1518 de călugărul Leontios<sup>80</sup> – nu sunt nici singurele, nici cele mai vechi piese liturgice dedicate Sfântului. În opinia lui Mihail Anghelos Kakouros, autorul unui studiu fundamental dedicat tradiției liturgice păstrate la Dionysiou, din păcate ignorat aproape total de istoriografia românească, prima slujbă și viață de sinaxar dedicate lui Nifon au fost compuse între 1514 și 1516 sau în 1517, păstrându-se numai la Dionysiou, în manuscrise posterioare incendiului dezastruos din 1538 – ms. 751 (un miscelaneu consacrat cultului lui Nifon care poartă însemnarea copistului Kyriakos, „anul 7107 [= 1599] <indictionul> 12, luna iulie, ziua a 4-a”); L(ampros) 137 = M(ănăstire) 236 (din 1603-1604),

<sup>74</sup> Leandros Vranousis, *Texte și documente românești inedite din Grecia. Gândul și fața marelui domn al Țării Românești*, „Magazin istoric”, VI, 1972, 2, p. 6-10; articolul a fost reluat integral de Zamfirescu, *Neagoe Basarab*, p. 383-384.

<sup>75</sup> Christos G. Patrinelis, *Δύο ανέκδοτα κείμενα περι τοῦ Μανουήλ Κορινθίου*, „Πελοποννησιακά”, 8, 1971, p. 137-146; Evro Layton, *The Sixteenth Century Book in Italy. Printers and Publishers for the Greek World*, Veneția, Library of the Hellenic Institute of Byzantine and Post-Byzantine Studies, 1994, p. 272-275, 381, 384.

<sup>76</sup> Pentru cei doi ctitori, v. Dimitrios K. Agoritsas, *Βίος και πολιτεία των Οσίων Νεκταρίου και Θεοφάνους των Αψαράδων, κτιτόρων της Ιεράς Μονής Βαρλαάμ. Βίος – διαθηκῶν γράμματα – εγκωμιαστικά κείμενα*, Meteore, Mănăstirea Varlaam, 2018.

<sup>77</sup> Veis, *Τα χειρόγραφα*, p. 89-90 (nr. 81).

<sup>78</sup> *Ibidem*, p. 404-405 (nr. 297).

<sup>79</sup> *Ibidem*, p. 132-140 (nr. 127), în special p. 136.

<sup>80</sup> *Ibidem*, p. 46-48 (nr. 38).

778 (ca 1790), 880 (datat 1852), 958 (datat 1850), 976 (datat 1864) și 1004 (din anii 1847-1849)<sup>81</sup>.

Catalogul manuscriselor de la Dionysiou, istoria bibliotecii mănăstirii și monografiile copiștilor Ignatios din Chios și Kyriakos – toate semnalate ca fiind în pregătire – vor completa fără îndoială datele bogate oferite de studiul semnat de Kakouros. Pentru moment, reținem două aspecte. În primele decenii ale secolului al XVI-lea a fost compusă în grecește o Slujbă a Sfântului Nifon care a cunoscut un șir de modificări (τροποποιήσεις), de la Decadyos la Nicodim Aghioritul și „Noua culegere” de vieți de sfinți a acestuia, tipărită la Veneția în 1803<sup>82</sup>. Aceleași manuscrise conțin și o Viață de sinaxar, în două variante, una scurtă și una prelucrată.

Kakouros a editat atât versiunea *brevior* de la Dionysiu, cât și versiunea *fusior*, transmisă doar de ms. Varlaam 38. Am avea așadar per total o versiune lungă a VSN (versiunea Gavriil Protul), cu trei variante – două editate de Grecu, una editată parțial de Năsturel –, și o versiune scurtă, păstrată la rândul ei în două variante. Varianta scurtă semnalată de Vranousis și atribuită lui Decadyos ar fi de fapt o prelucrare și elaborare a unui text mai vechi. Varianta scurtă identificată de Kakouros s-ar apropia mai mult de acest text vechi (mai vechi decât Slujba Sfântului), compus de călugării de la Dionysiu. La data la care a fost redactată Viața de sinaxar, VSN în redacția Gavriil Protul nu ar fi existat<sup>83</sup>.

Fără să intrăm în detalii, subliniem faptul că studiul comparat al versiunilor grecești, în diversitatea lor, dovedește importanța uriașă a contextului – liturgic, în cazul mănăstirilor Dionysiou și Varlaam, politic în cazul Țării Românești – în compoziția unei hagiografii. În cazul VSN, versiunea călugărilor de la Dionysiou a circulat strict la nivel local, iar versiunea lui Decadyos nu a avut niciun impact; la polul opus, versiunea

<sup>81</sup> Mihail Angelos Kakouros, *Η πρώτη ασματική ακολουθία (ca 1514-16) προς τιμήν του Αγίου Νήφωνος ο εκεί περιεχόμενος Συναξαρικός Βίος και οι νεώτερες ακολουθίες (19ος αι.). Ιστορία της παράδοσης και της λειτουργικής χρήσης των κείμενων στην Ι. Μ. Διονυσίου από την σύνταξή τους μέχρι σήμερα. Με την Editio princeps των δύο μορφών του Συναξαρικού Βίου (σε κριτική έκδοση), în Ο Άγιος Νήφων πατριάρχης Κωνσταντινουπόλεως (1508-2008). Τόμος επετειακός επί τη συμπληρώσει πεντακοσίων ετών από της κοιμήσεως αυτού*, Muntele Athos, Mănăstirea Dionysiou, 2008, p. 272-345.

<sup>82</sup> De exemplu, Ignatios din Chios scrie în 1626 că, la cererea egumenului Efhtymios, a prelucrat Slujba Sfântului Nifon pe baza unor compoziții mai vechi, ale lui Decadyos și ale egumenului Theonas: Kakouros, *Η πρώτη ασματική ακολουθία*, p. 291-293.

<sup>83</sup> Kakouros, *Η πρώτη ασματική ακολουθία*, p. 325.

Gavriil Protul s-a bucurat de o mare popularitate. În cele ce urmează, vom încerca să vedem de ce anume.

\*

### *How to do things with saints*<sup>84</sup>

Odată cu semnalarea *Vieții* redactate de Decadyos, Leandros Vranousis atrăgea atenția asupra unui aspect foarte important. În această hagiografie, raporturile dintre Radu cel Mare și Nifon sunt prezentate radical diferit de modul în care o face VSN atribuită lui Gavriil Protul: „Astfel, ex-patriarhul a părăsit Țara Românească nu izgonit de Radu cel Mare, ci *încărcat cu daruri și bani*, cu care a executat importante lucrări de construcție și reconstrucție la Dionisiu”<sup>85</sup>. Această observație – și cu atât mai mult studiul extrem de important al lui Mihail Angelos Kakouros – ar fi trebuit să îndemne dacă nu la o analiză critică a versiunii atribuite lui Gavriil Protul, măcar la o mai mare rezervă în acceptarea prezentării faptelor. Prudența ar fi cu atât mai necesară cu cât, după cum s-a remarcat în repetate rânduri, istoria Țării Românești, așa cum apare în VSN, avea o miză în luptele pentru putere din Valahia secolelor XVI-XVII. Întregul text, de altfel, ar trebui abordat cu precauție, fiind vorba de o hagiografie construită pentru a modela două portrete exemplare: cel al unui sfânt și al învățăcelului acestuia, ajuns domn al Țării Românești. În plus, e posibil ca versiunea originală să fi fost prelucrată ulterior în concordanță cu interesele politice de moment<sup>86</sup>.

Pe lângă episoadele analizate de Florin Curta și Radu G. Păun, VSN mai amintește un precedent exemplar. Spre sfârșit, înainte de a enumera binefacerile lui Neagoe Basarab către lăcașuri sfinte din Balcani sau din Țara Românească, se povestește că, după alegerea sa ca domn, Neagoe s-a decis să aducă în țară moaștele părintelui său spiritual așa cum

---

<sup>84</sup> Am preluat titlul studiului lui Florin Curta, *How to do things with saints: On the iconography of St. Mercurius's legend*, RRH, XXXIV, 1995, p. 109-129.

<sup>85</sup> Vranousis, *Texte și documente*, în Zamfirescu, *Neagoe Basarab*, p. 385.

<sup>86</sup> O analogie cu rescrierea unor surse hagiografice în Occident la Lifschitz, *Beyond positivism and Genre*, p. 99: „It appears that the leading intellectuals of the ninth, tenth and eleventh centuries felt compelled to rewrite early medieval texts specifically because the latter clashed with their own historical perspectives, not because the grammar was poor”. Pentru multiplele motivații care au putut stimula re-scrierea unor vieți de sfinți în epoca Paleologilor v. Talbot, *Old Wine in New Bottles*, p. 15-26

odinioară împăratul Teodosie al II-lea procedase cu Sf. Ioan Hrisostom<sup>87</sup>. Trimiterea la viața Sf. Ioan Hrisostom a fost sesizată de un studiu recent care a indicat câteva asemănări între derularea evenimentelor din Țara Românească și cele petrecute la Constantinopol în vremea împăratului Arcadius și a împărătesei Eudoxia<sup>88</sup>. Ar fi vorba nu numai de o simplă trimitere, ci de o cheie de lectură care ar permite înțelegerea mai exactă a faptelor lui Neagoe Basarab<sup>89</sup>.

În sfârșit, trebuie subliniat că atributele de sfânt ale lui Nifon par să se accentueze odată ce fostul patriarh pune piciorul în Țara Românească. În acest segment al lucrării, Nifon capătă darul profeției, o trăsătură specifică sfințeniei<sup>90</sup>. Harul este introdus în text printr-o analogie. Așa cum Dumnezeu a trimis corbul să-l hrănească pe proorocul Ilie și pe Avacum să-i ducă merinde profetului Daniil, tot astfel „un cocon de boieri ce-l chema Neagoe” este trimis să-l ajute pe Nifon<sup>91</sup>. Apoi calitatea de profet este explicit ilustrată de dialogul final între sfânt și domn: „Și pre mine iar veți să mă căutați în vreme care nu mă veți afla, ce veți să muriți în păcatul vostru și nu va fi cine să vă ajute într-acea vreme”<sup>92</sup>.

---

<sup>87</sup> Tit Simedrea, *Viața și traiul Sfântului Nifon patriarhul Constantinopolului. Introducere și text*, București, 1937, p. 20; *Literatura română veche*, p. 86. Popescu, *Nifon II*, p. 751, menționează alăturarea Theodosie II – Neagoe în rândul „epitetelor retorice” cu care este caracterizat domnul muntean. Inițial, Ioan Hrisostom a fost trimis la Cucusos, în Armenia Secunda, apoi, după trei ani, s-a decis mutarea lui la Pityus. Sfântul nu a mai apucat să ajungă la destinație murind pe drum, la Comana Pontica, unde a fost și îngropat. VSN greșește așadar când indică „Cucus” drept locul din care au fost aduse relicvele lui Ioan „Gură de Aur”. Pentru episodul exilului și al morții sfântului, v. J. N. D. Kelly, *Golden Mouth. The Story of John Chrysostom – Ascetic, Preacher, Bishop*, Ithaca, NY, Cornell University Press, 1995, p. 255-256, 272-285; Peter Van Nuffelen, *Le schisme chrysostomien à Constantinople: commémoration et oubli*, în *Les Pères de l’Eglise et les dissidents ou Dessiner la communion – Dissidence, exclusion et réintégration dans les communautés chrétiennes des six premiers siècles*, La Rochelle, Caritas Patrum, 2010, p. 109-122. Asupra acestui episod vezi și *infra*.

<sup>88</sup> Ramona Neacșa, *Sine Ira et Studio? Trecutul ca armă a prezentului. Un caz din zorii secolului al XVI-lea*, în *Povestiri întretăiate. Istoria în cheie minoră*, ed. Ovidiu Cristea, Târgoviște, Cetatea de Scaun, 2016, p. 192-193 și nota 66, care prezintă principalele etape ale conflictului dintre Ioan Hrisostom și împărăteasa Eudoxia.

<sup>89</sup> Pentru o altă posibilă cheie de lectură, v. Radu G. Păun, „*La couronne est à Dieu*”. *Neagoe Basarab (1512-1521) et l’image du pouvoir penitent*, în *L’empereur hagiographe. Culte des saints et monarchie byzantine et post-byzantine*, ed. Petre Guran, București, NEC, 2001, p. 186-223.

<sup>90</sup> Timotin, *Visions, prophéties et pouvoir*, p. 46.

<sup>91</sup> Simedrea, *Viața și traiul Sfântului Nifon*, p. 11; *Literatura română veche*, p. 76.

<sup>92</sup> Simedrea, *Viața și traiul Sfântului Nifon*, p. 12; *Literatura română veche*, p. 77.

Nefasta prorocire avea să se împlinească. Chinuit de o boală groaznică și cumplită, înconjurat de alte „răutăți și gâlcevi”, Radu voievod „căuta pre sfânt, cum zisese el [Nifon – n.n.] și nu-l afla, ce era sufletul lui plin de frică și de cutremur. Și atunci pricepură toți că se umplu cuvintele sfântului, care zisese mai nainte de Radul Vodă și de Țara Muntenească [subl. n.]”<sup>93</sup>. Lipsit de omul sfânt, prințul avea să moară lăsând o moștenire ce confirma prorocirea lui Nifon: „văz [...] pogorându-se pre voi și pre țara voastră pentru netocmirea bisericii și pentru mulțimea fărădelegilor voastre mâniia lui Dumnezeu”<sup>94</sup>.

Pe lângă darul profeției, Nifon are și capacitatea de a transmite învățacelui său, Neagoe, o viziune miraculoasă în momentul în care acesta ajunge domn. Andrei Timotin a arătat că: „La logique hagiographique fait que le saint cautionne également les visions dont il gratifie d’autres bénéficiaires... parce qu’il s’agit d’une des manières traditionnelles de mettre en scène ses pouvoirs d’accomplir des miracles”<sup>95</sup>. O astfel de logică funcționează în momentul reconcilierii dintre Nifon și Radu cel Mare prin intermediul unei viziuni miraculoase pe care Neagoe Basarab o are în timpul nopții. Episodul are menirea de a consolida imaginea de sfânt a lui Nifon, precum și pe cea de domn legitim a lui Neagoe Basarab.

Ne aflăm, așadar, în fața unui text care utilizează diverse strategii narative și care presupune o grilă de lectură aparte de la un fragment la altul. În plus, pe lângă recursul la modele tradiționale din hagiografia bizantină<sup>96</sup>, autorul VSN utilizează episoade autentice din cariera eroului său, precum și din luptele pentru putere din interiorul Marii Biserici.

Compararea VSN cu alte surse de secol XVI pune în lumină asemănări, nepotriviri, clișee care, toate la un loc, converg spre ideea că scopul textului a constat în conturarea portretului unui sfânt exemplar. Ne aflăm, așadar, în fața unui text „construit”, care dorește să atragă atenția asupra anumitor personaje și lucruri, decât în fața unei relatări

<sup>93</sup> Simedrea, *Viața și traiul Sfântului Nifon*, p. 14; *Literatura română veche*, p. 79-80.

<sup>94</sup> Simedrea, *Viața și traiul Sfântului Nifon*, p. 13-14; *Literatura română veche*, p. 79.

<sup>95</sup> Timotin, *Visions, prophéties et pouvoir*, p. 53.

<sup>96</sup> Tudor Teoteoi, „Viața lui Nifon” și raporturile acestei scrieri cu hagiografia bizantină, în *Cercetări de istorie și civilizație sud-est europeană*, IV, București, 1987, p. 91-96. Pentru coordonatele hagiografiei bizantine, v. Stephanos Efthymiadis (ed.), *The Ashgate Research Companion to Byzantine Hagiography*, I. *Periods and Places*; II. *Genres and Contexts*, Farnham – Burlington, VT, Ashgate, 2011-2014. Din păcate, nu există o lucrare similară pentru perioada post-bizantină.

fidele a faptelor. Din acest motiv ar trebui insistat nu numai asupra VSN ca întreg, dar și asupra acelor fragmente care par să transmită un mesaj aparte<sup>97</sup>.

\*

### ***Giochi di pazienza: un puzzle sud-est european***

Aceste fragmente sunt „istorii în istorie”. Pot fi citite ca o poveste de sine stătătoare, dar – în egală măsură – sunt relevante și pentru VSN, ca întreg. Ceea ce face, totuși, miza greu de deslușit este caracterul lor diferit. Unele par să fie interpolări de secol XVII, altele par să fie modelări ale unor situații reale, în sfârșit există și clișee preluate din alte hagiografii, VSN fiind, ca orice sursă de acest tip, plină de locuri comune. Numărul de „povești cu tâlc” care ar putea fi depistate în cuprinsul textului este, cu siguranță, mai mare decât exemplele analizate în prezentul studiu. Selecția a avut în vedere rolul pe care fragmentele îl joacă în alcătuirea VSN. Gruparea lor pe categorii este discutabilă cât timp fiecare are un statut aparte în cuprinsul textului. Totodată, fragmentele amestecă strategii textuale diferite (de ex., cel referitor la „criza Bisericii” combină un topos cu aluzia la un episod real petrecut la Constantinopol, în timp ce pasajul referitor la Teodosie al II-lea și moaștele lui Ioan Hrisostomul reunește un model exemplar cu locuri comune). În ciuda acestor rezerve, o tipologie poate oferi câteva sugestii despre felul în care autorul și traducătorul/interpolatorul au gândit alcătuirea textului.

Grupajul propus este inițiat de o chestiune care a făcut să curgă destulă cerneală în istoriografia românească – subordonarea bisericilor Țării Românești și Moldova față de Ohrida –, care ne poate oferi o idee despre motivele și momentul inserării pasajului respectiv în VSN; urmează apoi un model ilustru – cel al translației moaștelor Sf. Ioan Hrisostomul –, care conferă greutate gestului lui Neagoe de a aduce în Țara Românească moaștele Sf. Nifon, și câteva episoade esențiale în construcția hagiografiei, care se referă, pe rând, la criza Bisericii, la soarta excomunicaților, la „invizibilitatea” omului sfânt și, în sfârșit, la povestea unei

---

<sup>97</sup> Păun, „*La couronne est à Dieu*”, p. 198. Autorul vorbește de o *rhétorique de l'usurpation* utilizată de Neagoe Basarab. Un astfel de discurs insistă pe anormalitatea domniei predecesorului, care prin sfidarea omului sfânt l-a sfidat pe Dumnezeu, și pe caracterul exemplar al uzurpatorului, preocupat de restabilirea relației cu divinitatea.

icoane. Criza Bisericii jalonează cariera lui Nifon care este chemat de credincioși, pe rând, la Salonic, Constantinopol și Țara Românească. În Valahia, îndepărtarea domnului de învățăturile sfântului atrage excomunicarea lui Radu și, ca în atâtea alte hagiografii sau istorii, are consecințe nefaste pentru trupul și țara celui vinovat. Îndepărtat din Valahia, Nifon devine de negăsit pentru cei trimiși să-l readucă pe scaunul patriarhal, indiciu al sfințeniei fostului patriarh, pentru care funcțiile lumești nu mai au nicio relevanță. În sfârșit, ultima povestire revine asupra „reazăării” țării și a Bisericii muntene în timpul lui Neagoe Basarab, după grele încercări. Fragmentele alese oglindesc istoria nefastă a Țării Românești între domnia lui Radu cel Mare și urcarea pe tron a lui Neagoe Basarab. Rolul lor e acela de a călăuzi cititorul printr-un text care a presupus și presupune încă mai multe niveluri de lectură.

### Arhiepiscopia Ohridei

Din perspectiva relației Bisericii Țării Românești cu Patriarhia ecumenică, unul dintre cele mai interesante pasaje ale VSN, remarcat și discutat atât de Nicolae M. Popescu<sup>98</sup>, cât și Andronikos Falangas<sup>99</sup>, dar lăsat la o parte de mulți exegeți, privește statutul arhiepiscopiei de Ohrida și raporturile ei cu alte biserici ortodoxe. Povestind peregrinările balcanice ale lui Nifon alături de magistrul său Zaharia, versiunea românească a VSN menționează că „într-aceia vreme toate laturile și cetățile și satele era fugite de la bisericile Țarigradului pentru al optulea săbor, care vrură să-l facă la Florința latinii cei deșerți de minte. Deci toate bisericile pravoslavnicilor să tocma de la marea biserică a Iustinianii cei mari, care este în țara Ohridului”. Textul adaugă, în final, că Zaharia, mentorul lui Nifon, ar fi fost ales în fruntea Bisericii Ohridei „care era patriarșie”<sup>100</sup>.

---

<sup>98</sup> Popescu, *Nifon II*, p. 758, observă că versiunile grecești nu fac referire la acest statut special al Bisericii Ohridei. „Faptul că red. gr. nu amintește situația superioară a bisericii din Ohrid după unirea din Florența, cum face red. rom. ar fi o probă că schimbarea de text s-a făcut atunci când lupta pentru supunerea Ohridei sub Constantinopol era vie sau poate chiar după supunerea din 1767.”

<sup>99</sup> Andronikos Falangas, *Les débuts canoniques de l'Eglise moldave et l'oubli de sa hiérarchie grecque*, în idem, *Présences grecques*, p. 98-99 și n. 107; Falangas, *Le patriarche oecuménique*, p. 151 și n. 281. Autorul observă că statutul Ohridei nu este menționat în versiunile grecești de secol XVIII, dar nu explică în vreun fel acest lucru.

<sup>100</sup> *Literatura română veche*, p. 70. Este interesant de notat că otomanii îl numeau pe arhiepiscopul Ohridei, patriarh: Mihai Maxim, *Les relations des Pays Roumains avec*

Ar fi putut scrie așa ceva Gavriil Protul la început de secol XVI? Ar fi putut un călugăr athonit să atribuie arhiepiscopiei Ohridei un rol pe care nu l-a avut niciodată și să afirme că patriarhia ecumenică își pierduse rolul de „mamă a bisericilor ortodoxe?” Răspunsul e mai degrabă negativ; prin urmare, merită chestionat rostul interpolării în versiunea românească.

Să notăm, mai întâi, diferența sensibilă dintre varianta în limba română și versiunile grecești mai târzii. În cea dintâi, Zaharia și Nifon pleacă de la Ohrida spre „țara Ascalunului” (adică țara Avlonei/Valonei, după cum a arătat Tudor Teoteoi)<sup>101</sup>, după care revin la Ohrida constrânși de expedițiile otomane în Albania. Versiunile în neogreacă nu amintesc prima trecere pe la Ohrida și trec sub tăcere statutul excepțional al arhiepiscopiei consemnat de textul românesc. Este pomenită doar „tulburarea” provocată de sinodul de la Florența în rândul Bisericii ortodoxe, dar se adaugă că, după moartea lui Ioan al VIII-lea, Constantin XI-lea Paleolog a adunat un sinod care „a declarat fără putere și nefolositor sinodul de la Florența”<sup>102</sup>. Șederea lui Zaharia și a lui Nifon la Ohrida este menționată, ca de altfel și faptul că cel dintâi a fost ales în fruntea Bisericii „Primei Iustiniane, adică a Ohridei”<sup>103</sup>. Nu se face însă nicio aluzie la faptul că arhiepiscopiei Ohridei i-ar fi fost subordonate celelalte Biserici ortodoxe<sup>104</sup>.

---

*l'archevêché d'Ohrid à la lumière de documents Turcs inédits*, RESEE, XIX, 1981, 4, p. 657 (patrik); Tom Papademetriou, *Render unto the Sultan. Power, Authority and the Greek Orthodox Church in the early Ottoman Centuries*, Oxford University Press, 2015, p. 50, 131 (Ohri patriği).

<sup>101</sup> Teoteoi, *Ascalon*, p. 611-622.

<sup>102</sup> Grecu, *Viața Sfântului Nifon*, p. 47. În realitate, deciziile florentine au fost anulate de un sinod convocat de patriarhul Simion abia în 1483-1484: Dimitris G. Apostolopoulos, *Ο „Ιερός Κώδικς” του Πατριαρχείου Κωνσταντινουπόλεως στο β' μισό του ΙΕ' αιώνα. Τα μόνα γνωστά σπαράγματα*, Atena, Εθνικό Ίδρυμα Ερευνών, 123-133 (nr. VI – mitropolitul de Salonic apare printre semnatori, dar fără să i se menționeze numele). V. și Dimitris G. Apostolopoulos / Machi Paizi-Apostolopoulou, *Οι πράξεις του Πατριαρχείου Κωνσταντινουπόλεως. Επιτομή – Παράδοση – Σχολιασμός*, I. 1454-1498, Atena, Εθνικό Ίδρυμα Ερευνών 2013, p. 196-198; Paizi-Apostolopoulou / Apostolopoulos, *Επίσημα κείμενα του Πατριαρχείου Κωνσταντινουπόλεως. Τα σωζόμενα από την περίοδο 1454-1498*, Atena, Εθνικό Ίδρυμα Ερευνών 2016, *passim*.

<sup>103</sup> Grecu, *Viața Sfântului Nifon*, p. 49.

<sup>104</sup> În opinia lui Popescu (*Nifon II*, p. 767), versiunea românească a VSN este plină de inadvertențe cu privire la episoadele Ohrida și Krujë: alegerea lui Zaharia ca arhiepiscop al Ohridei este infirmată de alte surse, Zaharia nu-i putea fi duhovnic lui Skanderbeg întrucât eroului albanez era catolic, iar Nifon nu putea fi hirotonisit la Krujë pentru că orașul se afla sub jurisdicția Bisericii romane (*ibidem*, p. 766).



Scenariul subordonării mitropoliei Ungrovlahiei și Moldovlahiei scaunului Ohridei ar fi greu de plasat atât în perioada la care face referire VSN, cât și în perioada următoare, până în 1534-1535<sup>105</sup>. În anul amintit, pe 10 și 16 iunie, sultanul Suleyman Magnificul a emis două porunci prin care voievozii Țării Românești și Moldovei erau anunțați că arhiepiscopul Prohor al Ohridei avea dreptul să colecteze taxele bisericesti din țările lor. Fapt interesant, sultanul amintea că mitropoliții celor două țări s-au opus colectării de taxe în eparhiile lor, fapt care pare să se fi petrecut înainte de emiterea poruncilor sultanale din 10 și 16 iunie 1544<sup>106</sup>. În același an însă, la 22 septembrie, sultanul revoca decizia, menținând bisericile celor două principate în jurisdicția Patriarhiei ecumenice<sup>107</sup>. Dacă a fost scris într-adevăr între 1517 și 1521 sau chiar la scurt timp după moartea lui Neagoe Basarab, VSN nu avea cum să menționeze lucruri petrecute mult mai târziu. Însă absența referirii la dependența de Ohrida în versiunile grecești de secol XVIII, precum și nota puternic anti-latină, sesizată și de Florin Curta în cazul episodului asasinării lui Mihnea cel Rău, fac plauzibilă ipoteza că avem de-a face cu o interpolare de secol XVII efectuată de traducătorul în limba română<sup>108</sup>. Acesta a folosit trecerea lui Nifon și a lui Zaharia prin Justiniana Prima pentru a condamna credința latinilor și Unirea de la Florența. Implicit „decăderea” patriarhului de Constantinopol din postura tradițională de păstor al ortodocșilor este un reproș mascat față de acceptarea inițială a Unirii florentine.

Implicațiile interpolării sunt evidente: acceptarea condițiilor latinilor „cei deșerți la minte” au constrâns Biserica Țării Românești să iasă de sub ascultarea Constantinopolului și să accepte dependența de „patriarhia Ohridei”. Nu este amintită în nici un fel intervenția Porții în chestiune, foarte probabil pentru că interpolatorul nu a avut cunoștință despre cele petrecute în 1544. De altfel, textul nu dezvoltă episodul subordonării față de „patriarhia Ohridei”. Nu numai că nu știm modul în care s-ar fi putut face ieșirea de sub jurisdicția patriarhiei ecumenice, dar nu ni se explică nici când și cum au fost restabilite legăturile cu Constantinopolul.

---

<sup>105</sup> Dată propusă cu argumente solide de Simedrea, *Unde și când a luat ființă legenda*, p. 998; lucrarea rămâne un model de analiză.

<sup>106</sup> Detaliul remarcat de Maxim, *Les relations des Pays Roumains avec l'archevêché d'Ohrid*, p. 661.

<sup>107</sup> *Ibidem*, p. 653-671; Papademetriou, *Render unto the Sultan*, p. 126-127.

<sup>108</sup> Curta, *La mort de l'Apostat*; absența a fost semnalată de Grecu, *Viața Sfântului Nifon*, p. 10-11.

Pasajul referitor la Ohrida din versiunea românească a VSN nu este decât o piesă într-un dosar care s-a dovedit a fi plăsmuit<sup>109</sup>. Însă, în pofida argumentelor în acest sens, legenda dependenței bisericilor Țării Românești și Moldovei de Ohrida a dovedit o longevitate surprinzătoare<sup>110</sup>. Traducerea românească a VSN surprinde un moment din istoria acestei plăsmuirii, moment care corespunde, asemenea episodului asasinării lui Mihnea cel Rău, unei interpolări. Iar dacă ipoteza este corectă, ne putem întreba cât a adăugat și modificat traducătorul la versiunea originală a *Vieții* și, mai ales, cât din textul pe care îl avem sub ochi aparține secolului al XVI-lea și în ce proporție reflectă realitățile ulterioare?

### **Un model exemplar: Teodosie al II-lea și moaștele lui Ioan Hrisostomul**

O aluzie strecurată într-un pasaj din VSN poate oferi un indiciu suplimentar despre felul în care a fost compus textul și despre sursele de inspirație ale unor episoade. Referindu-se la procesul de reorganizare a Bisericii Țării Românești de către Neagoe Basarab, autorul include o comparație între faptele domnului muntean și cele ale împăratului bizantin Teodosie al II-lea (408-450): „Decii îi veni cuget și gând bun dumnezeesc în inima lui, ca și mai de mult Teodosie cel mic împărat să mute moaștele sfântului Ioan Hrisostom de la Cucus în Țarigrad ca să dea iertare și tămăduire maicii sale Eudoxiei împărătesei, într-al aceuia chip se aseamnă și creștinul Neagoe Vodă”<sup>111</sup>.

---

<sup>109</sup> Mihai Maxim consideră că în urma publicării documentelor otomane subordonarea bisericilor românești față de Ohrida încetează să mai fie o legendă (*Les relations des Pays Roumains avec l'archevêché d'Ohrid*, p. 663). Cât timp, pe baza documentelor otomane, nu știm care au fost, în afară de bani, argumentele mobilizate de Prohor pentru a-i convinge pe membrii divanului și câtă vreme „subordonarea” a durat doar vreo 3 luni, putem deduce mai degrabă că „faptul istoric real” s-a întemeiat pe o ficțiune. Pentru argumentele lui Prohor, v. Simedrea, *Unde și când a luat ființă legenda*, p. 982-989.

<sup>110</sup> Deși Hrisant Notaras a fost cel dintâi care la 1715 a argumentat lipsa de teme de dependenței de Ohrida, teoria a avut viață lungă. Pentru un bilanț istoriografic, v. Ștefan S. Gorovei, *Moldova lui Vasile Lupu și arhiepiscopia de Ohrida*, AII, XXXI, 1994, p. 111-117 (în special 111-113 pentru combaterea teoriei). Ultimul susținător al ideii a fost Alexandru Elian, *Problema legăturilor Bisericii moldovenești cu Ohrida. Tradiția despre autocefalia bisericii moldovene*, SMIM, XXXVI, 2018, p. 381-424. Replica profesorului Ștefan S. Gorovei la acest text tipărit postum este publicată în prezentul volum.

<sup>111</sup> Simedrea, *Viața și traiul Sfântului Nifon*, p. 20; *Literatura română veche*, p. 86; cf. vers. gr. Grecu, *Viața Sfântului Nifon*, p. 143. Este de presupus că fragmentul s-a aflat și în versiunea originală, indiferent dacă aceasta a fost redactată în slavonă sau greacă.

Aluzia la „Teodosie cel Mic” indică o bună cunoaștere a întâmplărilor nefericite prin care a trecut Ioan Hrisostomul și ne oferă un indiciu asupra strategiilor textuale utilizate. Precedentul are tâlcul său. Gestul lui Teodosie al II-lea, deopotrivă unul de pietate față de părinții săi și de venerație față de un sfânt, a făcut parte dintr-un arsenal simbolic la care curtea imperială a apelat într-un efort de legitimare și auto-reprezentare<sup>112</sup>. Este ceea ce Christopher Kelly a definit drept „dramatic display of imperial humility”<sup>113</sup>, umilință menită, în context, să sublinieze pietatea ieșită din comun a suveranului. Theodoret de Cyr ține să precizeze că împăratul moștenise de la bunicul său (Teodosie I) numele și dorința de a păstra nealterată credința niceeană<sup>114</sup>. La sosirea moaștelor lui Ioan Hrisostom, Teodosie al II-lea și-a așezat fruntea și ochii pe raclă și s-a rugat pentru iertarea părinților săi, care se făcuseră vinovați, din ignoranță, de alungarea sfântului. VSN amintește de intervenția împăratului doar pentru „iertarea și tămăduirea maicii sale” împărăteasa Eudoxia<sup>115</sup>. Însă, în afara acestei diferențe între ceremonia de secol V și interpretarea propusă de VSN, gesturile celor doi suverani (Teodosie al II-lea și Neagoe) sunt asemănătoare<sup>116</sup>. La sosirea rămășițelor lui Nifon „domnul cu credința sufletului și a inimii cuprinse coșciugul cu moaștele sfântului în brațe, știind că sunt ale iubitorului său și le săruta cu lacrimi și cu multă veselie, împreună cu tot norodul creștinesc”<sup>117</sup>. Este

---

<sup>112</sup> David Barritt, *The Roman Revolution: Leo I, Theodosius II and the Contest for Power on the 5th Century*, în Matthew Kinloch, Alex MacFarlane (ed.), *Trends and Turning Points. Constructing the Late Antique and Byzantine World*, Leiden-Boston, Brill, 2019, p. 115; Christopher Kelly, *Rethinking Theodosius*, în Kelly (ed.), *Theodosius II. Rethinking the Roman Empire in Late Antiquity*, Cambridge, Cambridge University Press, 2013, p. 46. Pentru un portret nuanțat al împăratului Teodosie al II-lea, v. Michael Edward Stewart, *The Soldier's Life. Martial Virtues and Manly Romanitas in the Early Byzantine Empire*, Leeds, Kismet Press, 2016 (în special cap. VI, *Representation of Power and Imperial Manliness in the Age of Theodosius II*). Accentul pe virtuțile creștine ca element al propagandei imperiale precede domnia lui Teodosie II. În plus, autorii din mediul ecleziastic au fost interesați de virtuțile militare doar în măsura în care acestea accentuau pietatea și ortodoxia imperială.

<sup>113</sup> Christopher Kelly, *Stooping to Conquer. The Power of Imperial Humility*, în Kelly, *Theodosius II*, p. 224.

<sup>114</sup> Théodoret de Cyr, *Histoire Ecclésiastique*, t. II (livres III-V), ed. L. Parmentier, G. C. Hansen, Paris, Cerf, 2009, p. 480-481.

<sup>115</sup> *Ibidem*.

<sup>116</sup> O analiză de ansamblu a transferului relicvelor la Petre Guran, *Invention et translation des reliques – un cérémonial monarchique?*, RESEE, XXXVI, 1998, 1-4, p. 195-230.

<sup>117</sup> Simedrea, *Viața și traiul Sfântului Nifon*, p. 20.

indiscutabil un gest de pietate, de venerație, prin care autorul textului subliniază caracterul drept-credincios al suveranului. Ceremonia servește aparent intențiilor suveranului, dar este greu de spus dacă textul reflectă cu fidelitate cele întâmplate sau, mai probabil, propune o interpretare a unei ceremonii de întâmpinare a unor relicve.

Similitudinile nu se opresc însă doar la momentul întâmpinării moaștelor. Deși ignoră gestul de pietate al împăratului<sup>118</sup>, Socrates Scholasticus, autor de secol V al unei *Istории Ecleeziastice* care acoperă intervalul 305-439, menționează că relicvele Sf. Ioan Hrisostom au fost purtate prin Constantinopol într-o procesiune solemnă și apoi depuse în biserica Sfinților Apostoli, locul obișnuit de înmormântare al împăraților și episcopilor Constantinopolului<sup>119</sup>. În acest fel, trupul sfântului își găsea liniștea alături de împărații care îl exilasera. Era o reconciliere post-mortem, o bază temeinică pentru relația din prezent dintre împăratul Teodosie al II-lea și episcopul Constantinopolului, Proklos. Reconcilierea dintre imperiu și biserică este, din perspectiva lui Socrates Scholasticus, o realizare excepțională a împăratului, cu nimic mai prejos decât o victorie militară<sup>120</sup>.

O schemă, în mare parte identică, se regăsește în VSN: „Și duseră sicriul cu moaștele sfântului, cu toți oamenii întru cinstita mănăstire Dealul, unde este hramul sfântului și făcătorului de minuni ierarh Niculae, și-l puseră deasupra mormântului Radului vodă”<sup>121</sup>. În acest caz însă miza textului cade, în mod evident, pe episodul miracolului Sf. Nifon prin care trupul lui Radu cel Mare este curățat de păcate. Este un moment atent elaborat, în care fiecare detaliu ascunde o miză (de ex., hramul bisericii este al „făcătorului de minuni”, Nicolae, adică numele de botez al lui Nifon) și al cărui moment culminant îl constituie mulțumirile

---

<sup>118</sup> Socrates Scholasticus trece sub tăcere implicarea împăratului în ceremonie, dar menționează, totuși, că Teodosie al II-lea a încuviințat aducerea moaștelor de la Comana Pontica: *The Ecclesiastical History of Socrates Scholasticus*, în *A Select Library of Nicene and Post-Nicene Fathers of the Christian Church*, II, Oxford, New York, 1891, p. 177. Theresa Urbainczyk, *Socrates of Constantinople. Historian of Church and State*, Ann Arbor, University of Michigan Press, 1997, p. 137, consideră că, prin eliminarea episodului întâmpinării raclei de către Teodosie al II-lea, Socrates înlătura deopotrivă și menționarea vinovăției părinților împăratului.

<sup>119</sup> Kelly, *Golden Mouth*, p. 290: „The return of John’s remains to Constantinople and their interment in the church of Holy Apostles represented, in the thinking of devout Christians of that age, his final vindication”.

<sup>120</sup> Urbainczyk, *Socrates of Constantinople*, p. 175.

<sup>121</sup> Simedrea, *Viața și traiul Sfântului Nifon*, p. 21-22; *Literatura română veche*, p. 88.

transmise, în vis, de Radu cel Mare succesorului său. Episodul sugerează, în plan simbolic, recunoașterea legitimității lui Neagoe ca domn al Țării Românești chiar de către Radu voievod.

Rămâne să ne întrebăm dacă, dincolo de asemănări, referința la Teodosie al II-lea ne spune ceva despre modul în care autorul și-a construit textul și despre felul în care dorea să fie înțeles de cei cărora li se adresa. Este de presupus că împrejurările aducerii moaștelor lui Ioan Hrisostom și, mai ales, conflictul dintre sfânt și împărăteasa Eudoxia erau relativ bine cunoscute<sup>122</sup>. Nifon, asemenea lui Ioan Hrisostom, este un sfânt călăuzit de cuvântul lui Dumnezeu care nu se teme să spună ce gândește și să intre în conflict cu suveranul. Ca și în cazul lui Ioan, Nifon este îndepărtat de la curtea lui Radu, apoi rechemat într-o încercare de reconciliere, pentru ca, în final, să fie definitiv alungat. În ciuda unei diferențe notabile – Ioan Hrisostom este trimis la Cucusos în îndepărtata Armenia Secunda, departe de turma sa de credincioși, în timp ce Nifon se întoarce la Muntele Athos fiind întâmpinat de discipoli și apoi de obștea monastică de la Dionysiou – îndepărtarea brutală este cea care, asemenea lui Ioan Hrisostom<sup>123</sup>, îi conferă lui Nifon o aură de sfințenie cu mult înainte ca moaștele sale să fie aduse în Țara Românească.

În logica VSN, Neagoe este un nou Teodosie al II-lea, iar Nifon un nou Ioan Hrisostom. Prin acțiunile lor, fiecare personaj legitimează acțiunile celuilalt și îi sporește prestigiul. Radu cel Mare, la rândul său, joacă un rol, cel al personajului negativ. Deși motivele care au declanșat conflictul cu „omul sfânt” sunt diferite în cazul împărătesei Eudoxia (mama lui Teodosie al II-lea), respectiv al lui Radu cel Mare, logica discursului este, în cele din urmă, asemănătoare. Suveranii obțin o victorie de moment, efemeră, dar sfinții sunt cei care, în cele din urmă, biruie. Triumful este consacrat de o spectaculoasă ceremonie de aducere a moaștelor. Relicvele sfinților sunt cele care vindecă o rană din trecut, consolidând prin aceasta poziția suveranului.

Conține referirea în VSN la împăratul Teodosie o aluzie la fiul omonim al lui Neagoe? Cum textul nu oferă vreun indiciu suplimentar, întrebarea rămâne fără răspuns.

---

<sup>122</sup> Peter Van Nuffelen, *Playing the ritual game in Constantinople 379-457*, în Lacy Grig, Gavin Kelly (eds.), *Two Romes. Rome and Constantinople in Late Antiquity*, Oxford, Oxford University Press, 2012, p. 194-197.

<sup>123</sup> Thomas Graumann, *Theodosius II and the Politics of the First Council of Ephesus*, în Kelly, *Theodosius II*, p. 118 și n. 32.

## Criza Bisericii

Atât versiunea românească, cât și versiunile grecești ale VSN pun chemarea lui Nifon în Țara Românească pe seama dorinței lui Radu cel Mare de a reorganiza Biserica țării. În plan simbolic, „neorânduiala” din Biserică oglindește boala voievodului. Aducerea unui fost patriarh, sfânt pe deasupra, se putea dovedi un leac atât pentru sufletul lui Radu, cât și pentru Biserica țării<sup>124</sup>. Această relație, precum și prestigiul pe care l-ar fi conferit domniei prezența lui Nifon sunt motive care ar fi meritat mai multă atenție. Criza Bisericii, invocată de VSN și acceptată, fără excepție, de exegeți este însă o temă recurentă.

Ajuns mitropolit al Salonicului, Nifon „s-au aprins cu râvna cea bună spre învățatură și spre îndreptarea cea bună a bisericii” (potrivit versiunii românești)<sup>125</sup>, respectiv a găsit „biserica sfâșiată și tulburată de către latinofili și de înnoirea sinodului de la Florența, încă și neorânduielele noilor împărați agareni” (potrivit versiunii grecești de secol XVIII)<sup>126</sup>. Șederea la Salonic nu a fost însă de lungă durată, iar textele amintesc doar învățătura propovăduită în rândurile clerului și poporului.

Ulterior, Nifon e ales patriarh „ca să îndrepteze Biserica lui Dumnezeu”<sup>127</sup>. Asumând sarcina, sfântul s-a străduit „să ferească credința cea bună și să fie întregă și aleasă de plevele și neghina ereticilor, de la carii s-au depărtat toată sfințirea”<sup>128</sup>. Și pentru că lucrurile păreau să se îndrepte, „diavolul” a provocat „pizme hiclene și pâri” cu care Nifon a fost „scos” din scaunul patriarhal. Paragraful nu exceleză prin originalitate. Atât motivele alegerii, cât și cele ale depunerii sunt trecute sub tăcere, fiind înlocuite cu locuri comune: Nifon este ales „de Dumnezeu”, prin vocea poporului, datorită caracterului exemplar, în vreme ce depunerea sa este rezultatul uneltirilor diavolului.

Cronici grecești de secol XVI prezintă evenimentele cu totul altfel. Fără a exclude implicarea diavolului în unele episoade nefaste, ele oferă detalii despre starea tensionată din sânul Bisericii constantinopolitane în a

---

<sup>124</sup> Ovidiu Olar, *Dracula à rebours. Notes sur la „Vie de Saint Niphon (BHG 1373a)”*, în Francesco Mosetti Casaretto (ed.), *Il corpo impuro e le sue rappresentazioni nelle letterature medievali*, Alessandria, Edizioni dell’Orso, 2012, p. 437-438.

<sup>125</sup> Simedrea, *Viața și traiul Sfântului Nifon*, p. 6; *Literatura română veche*, p. 71.

<sup>126</sup> Grecu, *Viața Sfântului Nifon*, p. 67.

<sup>127</sup> Simedrea, *Viața și traiul Sfântului Nifon*, p. 7; *Literatura română veche*, p. 72.

<sup>128</sup> *Ibidem*. Versiunea grecească adaugă și convertirea unor necredincioși la dreapta credință; v. Grecu, *Viața Sfântului Nifon*, p. 71.

doua jumătate a secolului al XV-lea. Astfel, patriarhul Markos Xylocaravis este depus pentru că o facțiune originară din Trapezunt plătește 1.000 de florini pentru un candidat propriu pe nume Simion<sup>129</sup>. În dispută intervine sultana Mara Branković, care sprijină alegerea ca patriarh a lui Dionysios din Filipopol, oferindu-i sultanului 2.000 de florini. Simion se retrage la mănăstire, iar Markos Xylocaravis devine arhiepiscop al Ohridei (numirea e amintită și de VSN)<sup>130</sup>. Păstorirea lui Dionysios durează opt ani, până când diavolul, „dușmanul nostru”, stârnește un nou scandal. Acuzat de adversari că ar fi circumcis, patriarhul se vede nevoit să-și probeze nevinovăția<sup>131</sup>. Deși încercarea este trecută cu bine, Dionysios refuză să rămână în fruntea Bisericii. După ce îi excomunică pe toți cei implicați în complot, el se retrage la mănăstirea Kosinitza, unde va și muri. Simion revine, în schimbul unui *peșcheș* de 2.000 de florini. Luptele pentru putere în sânul Bisericii nu se opresc însă aici, continuând până în vremea lui Nifon<sup>132</sup>. Acesta este depus de două ori, în urma unor scandaluri mușamalizate cu pricepere de VSN, care le înfățișează drept rezultat al instigării diavolului<sup>133</sup>.

Cronicile patriarhale nu sunt singurele texte care deplâng influența crescândă laicilor bogați în chestiunile Bisericii. Astfel, un dialog între un episcop și un egumen, imaginat de Damaschin Studitul, critică corupția clerului<sup>134</sup>. Nu numai că episcopii nu luptau împotriva păcatelor, dar erau ei înșiși supuși viciilor precum băutura, nedreptatea și arghirofilia.

---

<sup>129</sup> *Emperors, Patriarchs and Sultans of Constantinople 1373-1513. An Anonymous Greek Chronicle of the Sixteenth Century*, ed. Marios Philippides, Brookline Massachusetts, Hellenic College Press, 1990, p. 72-74.

<sup>130</sup> Simedrea, *Viața și traiul Sfântului Nifon*, p. 5; *Literatura română veche*, p. 70. Ca o ironie, textul afirmă că numirea lui Markos Xylocaravis s-a datorat faptului că sultanul („împăratul”) „avea dragoste foarte mare către Marco”. Dragostea foarte mare nu-l împiedicase însă pe sultan să îl îndepărteze din fruntea patriarhiei. Este de remarcat că fragmentul nu apare în versiunile grecești ale vieții; v. Grecu, *Viața Sfântului Nifon*, p. 11.

<sup>131</sup> *Emperors, Patriarchs and Sultans*, p. 77-79; *Historia Politica*, ed. Immanuel Bekker, Bonn, 1849, p. 41-42; *Historia Patriarchica*, ed. Immanuel Bekker, Bonn, 1849, p. 109 și urm.

<sup>132</sup> Papademetriou, *Render unto the Sultan*, p. 187.

<sup>133</sup> O prezentare sintetică la Falangas, *Le patriarche oecuménique*, p. 154. Autorul se referă, pe scurt, la cauzele acestor depuneri așa cum sunt relatate de alte surse. Rămân a fi explicate o mulțime de detalii precum șederea lui Nifon la mănăstirea Sf. Ioan Botezătorul de la Sozopol după prima depunere. A fost un loc de exil impus? A fost o alegere personală? Rămân, de asemenea, să fie clarificate diferențele dintre versiunile grecești ale *Vieții* și versiunea românească privind a doua depunere a lui Nifon.

<sup>134</sup> Papademetriou, *Render unto the Sultan*, p. 179-181.